المثقف والسلطة

إدوارد سعيد



ترجمة محمد عناني


تليجرام
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
باحثون
محمد خطاب

المثقف والسلطة

تأليف
إدوارد سعيد

ترجمة
محمد عناني



المثقف والسلطة

إدوارد سعيد

Representations of The Intellectual

Edward Said

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: يوسف غازي

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٢٧٣٢ ٠

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٩٦.
صدرت هذه الترجمة عام ٢٠٠٦.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٢.

المحتويات

تقديم

على نحوِ ما أذكر في كتابي «فن الترجمة» — وما فَتِئتُ أُردِّد ذلك في كُتُبي التالية عن الترجمة — يُعد المُترجِم مُؤلِّفًا من الناحية اللغوية، ومن ثَمَّ من الناحية الفكرية. فالترجمة في جوهرها إعادةُ صَوغٍ لفكرِ مُؤلِّفٍ مُعين بألفاظِ لغةٍ أخرى، وهو ما يعني أن المترجم يَستوعب هذا الفكرَ حتى يُصبح جزءًا من جهاز تفكيره، وذلك في صورٍ تتفاوَت من مُترجِمٍ إلى آخر، فإذا أعاد صياغة هذا الفكر بلُغةٍ أخرى، وجدْنا أنه يَتوسَّل بما سمَّيتُه جهازَ تفكيره، فيُصبح مُرتبطًا بهذا الجهاز. وليس الجهاز لغويًّا فقط، بل هو فكريٌّ ولغوي، فما اللغة إلَّا التجسيد للفكر، وهو تجسيدٌ محكوم بمفهوم المُترجِم للنص المَصدَر، ومن الطبيعي أن يتفاوت المفهوم وفقًا لخبرة المُترجِم فكريًّا ولغويًّا. وهكذا فحين يبدأ المُترجِم كتابةَ نصِّه المُترجَم، فإنه يُصبح ثمرةً لما كتبه المؤلِّف الأصلي إلى جانبِ مفهوم المُترجِم الذي يَكتسي لغتَه الخاصة، ومن ثَم يَتلوَّن إلى حدٍّ ما بفكره الخاص، بحيث يُصبح النص الجديد مزيجًا من النصِّ المَصدَر والكساءِ الفكري واللغوي للمُترجِم، بمعنى أن النص المُترجَم يُفصِح عن عملِ كاتبَين؛ الكاتب الأول (أي صاحب النص المَصدَر)، والكاتب الثاني (أي المُترجِم).

وإذا كان المُترجِم يكتسِب أبعادَ المُؤلِّف بوضوحٍ في ترجمة النصوص الأدبية، فهو يكتسب بعضَ تلك الأبعاد حين يُترجِم النصوصَ العلمية، مهما اجتهد في ابتعاده عن فكره الخاص ولُغته الخاصة. وتتفاوت تلك الأبعاد بتفاوُت حظِّ المُترجِم من لغة العصر وفكره، فلكل عصرٍ لغتُه الشائعة، ولكل مجالٍ علمي لُغتُه الخاصة؛ ولذلك تتفاوت أيضًا أساليبُ المُترجِم ما بين عصرٍ وعصر، مِثلما تتفاوَت بين ترجمة النصوص الأدبية والعلمية.

وليس أدل على ذلك من مقارنةِ أسلوب الكاتب حين يُؤلِّف نصًّا أصليًّا، بأسلوبه حين يُترجِم نصًّا لمُؤلِّفٍ أجنبي، فالأسلوبان يتلاقَيان على الورق مِثلما يتلاقيان في الفكر.

فلكُلِّ مُؤلِّف، سواءٌ كان مُترجِمًا أو أديبًا، طرائقُ أسلوبيةٌ يعرفها القارئ حَدْسًا، ويعرفها الدارس بالفحص والتمحيص؛ ولذلك تَقترن بعض النصوص الأدبية بأسماء مُترجِميها مِثلما تقترن بأسماء الأدباء الذين كتبوها، ولقد تَوسَّعتُ في عرْض هذا القول في كُتبي عن الترجمة والمُقدِّمات التي كتبتُها لترجماتي الأدبية. وهكذا فقد يجِد الكاتب أنه يقول قولًا مُستمَدًّا من ترجمةٍ مُعيَّنة، وهو يَتصوَّر أنه قولٌ أصيل ابتدعَه كاتبُ النص المَصدَر. فإذا شاع هذا القول في النصوص المكتوبة أصبح ينتمي إلى اللغة الهدف (أيْ لغة الترجمة) مِثلما ينتمي إلى لغة الكاتب التي يُبدِعها ويراها قائمةً في جهاز تفكيره. وكثيرًا ما تَتسرَّب بعض هذه الأقوال إلى اللغة الدارجة فتحلُّ محلَّ تعابيرَ فُصحى قديمة، مثل تعبير «على جثتي over my dead body» الذي دخل إلى العامية المصرية، بحيث حلَّ حلولًا كاملًا محلَّ التعبير الكلاسيكي «الموت دونه» (الوارد في شِعر أبي فراس الحمداني)؛ وذلك لأن السامع يجد فيه معنًى مختلفًا لا ينقله التعبير الكلاسيكي الأصلي، وقد يُعدِّل هذا التعبير بقوله «ولو متُّ دونه»، لكنه يجد أن العبارة الأجنبية أفصح وأصلح! وقد ينقل المُترجِم تعبيرًا أجنبيًّا ويُشِيعه، وبعد زمنٍ يتغير معناه، مثل «لِمَن تُدَقُّ الأجراس» for whom the bell tolls ؛ فالأصل معناه أن الهلاك قريبٌ من سامعه (It tolls for thee)، حسبما ورد في شِعر الشاعر «جون دَنْ»، ولكننا نجد التعبيرَ الآن في الصحف بمعنى «آنَ أوانُ الجد» (المستعار من خُطبة الحجَّاج حين وَلِي العراق):

آنَ أوانُ الجدِّ فَاشْتَدِّي زِيَمْ قد لَفَّها الليلُ بسوَّاق حُطَمْ
ليسَ براعي إبلٍ ولا غَنَمْ ولا بجزَّارٍ على ظهر وَضَمْ

فانظر كيف أدَّت ترجمةُ الصورة الشعرية إلى تعبيرٍ عربي يختلف معناه، ويَحلُّ محلَّ التعبير القديم (زِيَمْ اسم الفرس، وحُطَمْ أي شديد البأس، ووَضَمْ هي «القُرْمة» الخشبية التي يَقطع الجزَّار عليها اللَّحم)، وأعتقد أن من يُقارِن ترجماتي بما كتبتُه من شِعر أو مسرح أو رواية سوف يكتشف أن العلاقة بين الترجمة والتأليف أوضح من أن تحتاج إلى الإسهاب.

محمد عناني
القاهرة، ٢٠٢١م

تصدير

هذه هي الترجمة العربية لكتاب صدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٤م والثانية عام ١٩٩٦م بعنوان: Representations of the Intellectual، وقد أبدعه الناقد والمفكر الكبير إدوارد سعيد، ولا أظن أنه أصبح يحتاج إلى تعريفٍ أو تقديم للقارئ العربي، ولقد سبق لي أن كتبتُ تصديرًا موجزًا لكتابه «تغطية الإسلام» (القاهرة، ٢٠٠٥)، وقدمتُ فيه معلومات أساسية عن الكاتب، ولذلك فلن أُحاول ذلك من جديد هنا، بل سأقتصر على إلقاء الضوء على الحُجَّة الرئيسية التي يُقِيمها ذلك المُفكر والتي لا تتَّضح بعض معالمها بسهولةٍ في تضاعيف الأفكار المُتلاطمة التي يموج بها الكتاب، وأبدأ بالعنوان الذي يُسبب لأي مترجم عنتًا شديدًا في نقله إلى العربية بسبب دلالاته المتشابكة، بل واعتماده على تعدُّد الدلالات؛ فالمعروف عن كُتَّاب الإنجليزية الحديثة وَلُوعهم بالتورية، والتورية من أعقَدِ ما يتصدَّى له مُترجم، مهما تكن اللغة التي يُترجِم عنها أو منها. هذا إذا كانت تقبل النقل من لغةٍ إلى لغةٍ أخرى أصلًا.

ولنأخُذ بداية كلمة representation ذات الدلالات الكثيرة التي يستخدمها إدوارد سعيد جميعًا في ثنايا الكتاب، وأول المعاني وأقربها إلى ذهن القارئ الإنجليزي هو «التمثيل» أي التصوير أو الرسم أو الرمز، وإذن فإذا حاوَلنا جمعها قُلنا «الصور» مثلًا، أي الصور التي تُرسَم للمُثقف أو التي يرسُمها لنفسه، والمعنى الثاني للكلمة العربية نفسها (أي التمثيل) هو ما يُمثله المثقف بمعنى ما يَرمز له، أو من يُمثله المثقف، بمعنى من ينوب عنهم أو يتكلَّم باسمهم، وهذا المعنى قائم في الصفة representative وهي التي إذا جُمِعت باعتبارها اسمًا أصبحت تدلُّ على «النواب» أي على الأشخاص الذين «يُمثِّلون» غيرهم، وهي الدلالة المألوفة لمجلس النواب الأمريكي مثلًا House of Representatives أو في الصيحة القديمة في التاريخ الأمريكي No taxation without representation أي

لا ضرائب دون تمثيلٍ نيابي. وأما المعنى الآخر الذي يُعتبَر نابعًا من هذه الدلالة الأخيرة إلى حدٍّ ما، وإن كان مقصورًا على السياقات السياسية فهو تقديم «الاحتجاجات» في التعبير to make representations وهو تعبير يرِدُ في هذا الكتاب أيضًا بالمعنى نفسه، وبمعنًى آخر قريب الصِّلة به ويتكرَّر في مواقع شتَّى من الكتاب، وهو ماذا يقوله أو «يقول به» المُثقف من وجهة نظره خلافًا لِما يقول به الآخرون، خصوصًا من بيدهم مقاليد الأمور، سواء أكانوا من الحُكام أم من «القوى» التي تُسيِّر أو تتحكَّم في إدارة شئون الدولة مثل كُبرى الشركات وأصحاب المصالح بصفةٍ عامة في الدول الرأسمالية. وهذه المعاني، حتى إذا تناولناها مُفردة أي كلًّا على حِدة، جديدةٌ نسبيًّا في اللغة العربية؛ فعهدها — في الوطن العربي — قريب بأي معنًى من معاني «التمثيل الحديثة، والكلمات الدالة عليه ليست شائعةً إلَّا في تراثنا الفكري والسياسي القريب، وهي معانٍ غير وثيقة الصلة بالدلالة المعروفة للمَثَل والمِثال في الفصحى التراثية. وأما إذا حاولْنا الجمع بينها في كلمةٍ واحدة فسوف نصطدِم بمشكلاتٍ عويصة، خصوصًا إذا وضعنا القارئ العربي الحديث نصب أعيُننا، وإذا حاولنا جمع المصدر «تمثيل»، فهو من المصادر التي لا زالت اللغة العربية تأنف من جمعها.

وأما الكلمة الثانية في العنوان intellectual فهي كلمة جديدة في دلالاتها الاجتماعية حتى في الإنجليزية، ومعناها القديم يقتصر على كلِّ ما هو خاص بالذهن أو بالعقل أو بالفكر المنطقي (في مقابل العاطفة أو الشعور أو الإحساس). واستعمالها اسمًا للدلالة على صاحب الفكر أو المُفكر استعمالٌ حديث كما يقول رايموند ويليامز في كتابه كلمات أساسية (الذي يُشير إليه إدوارد سعيد) وكذلك ارتباطها بالكلمة الحديثة نسبيًّا وهي intelligentsia التي جرى العرف في الوطن العربي على ترجمتها بالمُثقفين أو حتى بطبقة المُثقفين، بمعنى الذين يقومون بأعمالٍ ذهنية أو تلقَّوا قدرًا من التعليم يؤهلهم لُممارسة هذه الأعمال، وهم من نُطلق عليهم صفة «المِهنيين» أو أصحاب المهن، تمييزًا لهم على «الحِرَفيِّين» أي أصحاب الحرف اليدوية؛ فالمُفترَض في المِهن أنها تعتمد على إعمال العقل أو الذهن أكثر مما تعتمِد على المهارة اليدوية، وإن كانت الكلمة الجديدة قد أصبحت لها دلالات اجتماعية وسياسية خاصَّة منذ بزوغ الفكر الاشتراكي الحديث، في أوروبا أولًا، ثُم في سائر بلدان العالَم من بعدها.

ويتفاوت الكُتَّاب والنقَّاد الغربيون في تعريف «المُفكر» بالمعنى الأول؛ إذ يقصره بعضهم، كما يُبين سعيد، على كبار الكتَّاب والفلاسفة، ويُوسِّع غيرهم من دلالة الكلمة

حتى تشمل كلَّ من حصل على قدْرٍ من التعليم يؤهله لإطلاق تعبيرنا الشائع عليه أي «المثقفين» أو «المُتعلمين»، حتى وإن لم يبلغ علمه درجة التخصُّص الدقيق (بمعنى التعمُّق المُفضي إلى التأمُّل الذي قد يُفضي إلى الإتيان بنظراتٍ جديدة قد تُشكل وقد لا تُشكل مذهبًا خاصًّا به)، بل إنَّ نقادًا آخرين يزيدون من توسيع دلالة الكلمة بجعلها تدلُّ على كل من يتمتَّع بقدرٍ ما من «الوعي الاجتماعي» أو «الوعي السياسي». ويتطرَّف بعض اليساريين في هذه الدلالة بحيث تشمل كلَّ من يُفكر على الإطلاق. ولَّما كان التفكير خصيصةً إنسانية أساسية، فقد تنتهي الكلمة إلى الدلالة على جميع الناس، وبهذا تفقد خصوصيتها ومعانيها الاشتقاقية والاصطلاحية الأساسية.

ولقد أصابني تداخُل الدلالات في العنوان بحيرة شديدة، حتى أعدتُ قراءة الكتاب بتمهُّل، فوجدتُ أن المحورَ الرئيسيَّ الذي تدور حوله هذه الدلالات جميعًا هو علاقة المثقف — بالمعنى العربي الذي سوف أتعرَّض له فيما يلي — بالسُّلطة، فذلك محور كلِّ فصلٍ من فصول الكتاب، وإن كان الموضوع يتشعب ويتفرع عند تناول الجوانب المختلفة لهذه الدلالات الكثيرة المتشابكة، وسوف يلمَح القارئ كيف يتوسع سعيد في تبيان «صور» المثقف المُتعددة في المجتمع وتعريفات كبار النقَّاد له، وهو التوسُّع الذي يتطلَّب من القارئ (الإنجليزي أو العربي) تركيزًا شديدًا في مُتابعة شعاب الفكرة وفروعها، ولكنه لن يصعُب عليه أن يُخرج بالفكرة الأساسية التي يَرمي سعيد إلى إبرازها، ألا وهي ضرورة استقلال كلِّ مُثقَّفٍ (أيًّا كان تعريفنا له) عن السلطة، بمعنى عدم الارتباط بقيودٍ تحدُّ من تفكيره أو تُوجِّهُ مسار أفكاره مَهما تكن هذه الأفكار. وأما إذا حصرنا صورة المثقف فيما يُوحي به سعيد مِن أن المثقف الحق في نظره هو مَن لدَيه أفكار يُعبر عنها لِغيره (أي للجمهور) في محاضرةٍ أو حديثٍ أو مقالٍ أو كتاب، فإن سعيد يؤكد ضرورة استمساك المُثقَّف بقِيَمٍ عُليا مثل الحرية والعدالة، له ولغيره، وعدم قَبوله الحلول الوسط فيما يتعلَّق بهذه القِيَم، خصوصًا حين يحسُّ أنه، ما دام قد أقدم على الكتابة أو على مُخاطبة جمهورٍ ما، قد أصبح يُشارك في «الحياة العامة» (كما يُسمِّيها) وأصبح «يُمثل» غيره مِمَّن لا يُمثلهم أحد في دوائر السلطة، وهي التي تتعدَّد صورها في الكتاب — من صورة صاحب العمل الذي يمارس المُثقف مِهنته لديه، إلى صورة الشركات التجارية التي تسعى للربح دون غيره ولا يَعنيها في سبيل ذلك ضحايا الربح من الفقراء والمحرومين، إلى صورة الحكومة التي تُسخِّر جهازًا بل أجهزةً كاملة للحفاظ على مواقعها، إلى صورة الأيديولوجيات الجذَّابة الخادعة التي قد لا يدري العامة ما وراءها. ويقع على المُثقَّف عبء «تمثيل» العامة في

مقاومة أشكال هذه السلطة جميعًا، لا يدفعه إلا ما يؤمن به من قِيمٍ ومبادئ إنسانية عامة، لا حزبية ضيقة، أو فئوية مُتعصبة، أو مذهبية مُتجمدة، ومُصِرًّا على أن ينهض في هذا كله بدور الهاوي لا المُحترِف؛ أي الذي يَصدُر في أفعاله عن حُبٍّ لما يفعل، لا مَن يخدُم غيره، أو يعبُد «أربابًا» زائفةً سرعان ما تخذل عُبَّادها.

ولمَّا كان الكتاب يدور في فلك هذه القضايا، فإن كلَّ معنًى مُوحًى به في عنوانه يصبُّ في قضية منها، ولا يجمع بينها كُلها إلا العنوان الذي اخترتُه للنص العربي، أي «المُثقَّف والسلطة»، وتغيير العنوان حقٌّ مُعترَف به في الغرب من حقوق المُترجِم الذي يرمي إلى توصيل رسالة الكاتب بوضوحٍ إلى قارئه، بل هو حقٌّ تفرضه الأمانة العلمية؛ فمن حق القارئ العربي أن يفهم ما يرمي إليه الكاتب، ولم أتردَّد في اختيار ما أَمْلَتْهُ عليَّ أمانة النقل، وإن كان القارئ سوف يجد ترجماتٍ كثيرةً للكلمة الأولى في العنوان وفقًا لمُقتَضيات السياق، فقد يعني بها سعيد «التمثيل» فقط، وقد يعني «الصورة» وقد يعني «الاحتجاج» بل وقد يعني غير ذلك مما هو موجود في المتن.

وأما كلمة «المثقف» في العنوان العربي فلا تزال غائمةَ المعنى لدَينا، فقد توازي المعنى المُتصل بالثقافة بمعناها الحديث الذي يقول سلامة موسى إنه كان أولَّ مَن أدخله في العربية (في العشرينيات من القرن العشرين) ترجمة لكلمة Kultur الألمانية ومرادفاتها باللغات الأوروبية الحديثة، والأصل فيها هو الزرع والتنمية، وهو المعنى الشائع عند الكثير مِن الكُتَّاب الأوروبيين، والدلالة التي تنصرف إلى التعليم الذي يتولَّى «تنمية» القدرات الذهنية (والنفسية والخلقية تبعًا لها) كما يقول بهذا المفكر الإنجليزي ماثيو أرنولد (خصوصًا في كتابه الثقافة والفوضى)؛ ومِن ثَم اكتساب الوعي الاجتماعي «الراقي» الذي أحيانًا ما نَصِفه بالوعي «الحضاري» (فمعاني الثقافة والحضارة مُتداخِلة وتفريق سلامة موسى بينهما لا يزال مقبولًا؛ إذ يقصر الأولى على المُجرَّدات والصفات الإنسانية والثانية على الماديَّات وصفات الجماد)، وقد تعني الكلمة لدَينا التعليم على إطلاقه، على ما في هذا المعنى من افتقارٍ إلى الدقة، فنحن قد نَصِفُ المُتعلِّمين بأنهم مُثقَّفون، ونُشير إليهم باعتبارهم «طبقة»، كما سبق لي أن ذكرتُ، تُوازي الكلمة الأجنبية intelligentsia وقد تعني الكلمة كل أصحاب المِهَن الجماهيرية دون غيرهم، أي مَن يُخاطبون الناس، سواء في أجهزة الإعلام المسموعة أو المرئية أو في الصحف والمجلَّات، أو الكُتَّاب الذين يفضلون تقديم حُجَجهم في كُتبٍ خاصة، وقد نُركِّز أحيانًا على البارزين من هؤلاء فنَصِفهم بكبار المُثقَّفين، ونحن مُولَعون، في الثقافة العربية، بالتمييز بين الكبير والصغير، وقد يُفضل

بعضهم دلالة فضفاضة تُتيح «للجماهيريين» أن يشتملوا على الأدباء والفنانين أو المُبدِعين بصفةٍ عامة. ولَمَّا كان إدوارد سعيد لا يَستثني أيًّا من هذه الفئات في حديثه عن «المثقف»، فيميل أحيانًا إلى تضييق معنى المُفكر، وأحيانًا يترك المعنى عامًا شاملًا، أو يُشير إلى هذا وذاك معًا في بعض عباراته، فقد اخترتُ الكلمة العامة للعنوان، وكنت حذرًا في الترجمة عند الإشارة إلى أحد هذه المعاني، فقد يُورِد سعيد الكلمة مقرونةً بما يدل على أنه المُفكر وحسب thinker وأحيانًا بما يدلُّ على أنه يعني الثقافة العامة man of culture وأحيانًا ما يعني هذا وذاك معًا.

ولقد توخَّيتُ الدقة إلى أقصى طاقتي في الترجمة، وكنتُ أُضيف أحيانًا كلماتٍ بين أقواسٍ لتوضيح المعنى وسوف يتَّضح ما أضفته بسهولة، فتغيير الجمهور يقتضي تغيير مُستوى الخطاب، وإن حرصتُ في هذا كله على الأمانة حتى تخرُج أفكار هذا المُفكر واضحة وكاملة. ويجب ألا ننسى أن الكاتب يخاطب جمهورًا عالميًّا يتكوَّن من كلِّ من يفهم الإنجليزية ويستمع إلى محطة الإذاعة البريطانية. وسعيد لم يُغير — كما يقول — إلا أقل القليل في «محاضراته» تلك، وكانت أهم ملامح التغيير إضافة الهوامش لتيسير الرجوع إليها عند قراءة الكتاب، ولذلك فالكتاب أيسر نسبيًّا في قراءته من كُتبه الأخرى، وإن كان أسلوبه لا يتغيَّر إلَّا قليلًا، فهو يلجأ أحيانًا إلى التوكيد بالتكرار، وصعوبة ترجمته لا تقلُّ إلَّا قليلًا عن صعوبة ترجمة كتبه الأخرى.

وأخيرًا أودُّ أن أتقدَّم بالشُّكر إلى صديقي الأستاذ مُحسن شعبان الذي تولَّى تصحيح التجارب الطباعية، وأفادني بمناقشاته معي في أهم المسائل الخلافية، فأنا لعَمَلِه مُقدِّر مَمنون.

وبعد فأرجو أن يكون هذا الكتاب خطوةً أخرى في سبيل تقديم روائع إدوارد سعيد إلى القارئ العربي.

محمد عناني

القاهرة، ٢٠٠٥

مقدمة

لا تُقدم محطات الإذاعة الأمريكية محاضراتٍ مثل المحاضرات التي تُقدِّمها هيئة الإذاعة البريطانية (بي بي سي) في السلسلة المعروفة باسم «محاضرات ريث» وإن كان عددٌ من الأمريكيين قد شاركوا في تقديم تلك السلسلة التي افتتحها برتراند رسل عام ١٩٤٨م، وكان من بينهم روبرت أوبنهايمر، وجون كينيث جالبريث، وجون سيرل، وكنت قد سمعتُ بعضهم «على الهواء»، وأذكر بصفةٍ خاصة السلسلة التي قدَّمها توينبي عام ١٩٥٠م، وكنتُ إذ ذاك صبيًّا يشتدُّ عوده في العالم العربي، وكانت الـ «بي بي سي» تُمثل آنذاك جانبًا مُهمًّا من جوانب حياتنا، وما زالت عبارة «قالت لندن هذا الصباح» تتردَّد كثيرًا في الشرق الأوسط حتى اليوم، والمُفترَض فيها أن «لندن» صادقة فيما تقول. ولا أستطيع القطع فيما إذا كانت هذه النظرة إلى الـ «بي بي سي» أثرًا من الآثار التي خلَّفها الاستعمار، ولكن الحقيقة هي أن الـ «بي بي سي» تتمتَّع بمكانةٍ في الحياة العامة في إنجلترا وفي الخارج لا تُدانيها منزلة أي محطة إذاعةٍ حكومية مثل «صوت أمريكا» أو الشبكات الإذاعية الأمريكية، بما في ذلك محطة «سي إن إن». ومن أسباب ذلك أن البرامج التي تُقدِّمها الـ «بي بي سي»، مثل «محاضرات ريث» وبرامج المناقشات والبرامج الوثائقية الكبيرة، لا تُذاع باعتبارها برامج تتمتَّع «بمُباركة الدولة» بل باعتبارها فرصًا لإمتاع المُستمِعين والمُشاهدِين بمادة علمية جادَّة بالِغة التنوُّع كثيرًا ما تتَّسِم بامتيازها وبراعتها.

ولذلك أحسستُ بالفخر الشديد حين عَرَضَتْ عليَّ آن وايندر، باسم الـ «بي بي سي»، فرصة تقديم «محاضرات ريث» لعام ١٩٩٣، وإزاء مشكلات تحديد مواعيد الإذاعة اتَّفقنا على تقديم المحاضرات في أواخر يونيو بدلًا من الموعد المعتاد في يناير. لكنه ما إن أعلنت الإذاعة هذا النبأ في أواخر عام ١٩٩٢ (أو بعد الإعلان بقليل) حتى ارتفعت أصواتُ جوقةٍ دائبة الصراخ، ولو أن عدد أفرادها محدود نسبيًّا، تنتقد الـ «بي بي سي» بسبب اختياري

أنا لإلقاء هذه المحاضرات أصلًا، وكانت تُهمه هذه الأصوات أنَّني من المُناضلين النشِطين في سبيل الحقوق الفلسطينية، وهو ما يَسلُبني، في رأي تلك الجوقة، الحقَّ في الحديث من أي منبرٍ يتمتع بالرزانة والاحترام. ولم تكن تلك إلَّا الحُجَّة الأولى في سلسلة الحُجَج غير العقلانية والمُعادية للمنطق مُعاداةً واضحةً صريحة. وكانت المُفارَقة أنها تؤيد ما أقول به في محاضراتي عن دور المثقف في الحياة العامة باعتباره اللامُنتمي أو الهاوي الذي يُعكِّر صفو الحالة الراهنة.

وأمثال هذه الانتقادات تكشف في الواقع عن الكثير من سِمات نظرة البريطانيين إلى المُثقَّف. ولا أُنكِر أن الصحفيين قد يَنسبون مواقفَ غير صادقة للجمهور في بريطانيا ولكن كثرة تكرار الإعراب عن هذه المواقف يمنحها قدرًا ما من المِصداقية الاجتماعية. وقد علَّق أحد الصحفيين المُتعاطفين معي على المحاور المُعلنة «لمحاضرات ريث» — أي «صور تمثيل المُثقف» — قائلًا إنه موضوع أبعَدُ ما يكون عن «الروح الإنجليزية».

فكلمة المُثقَّف بالإنجليزية قد تعني «المُفكِّر»، وقد ترتبط بعباراتٍ مثل «البرج العاجي» وإثارة السخرية أو «الاستهزاء». وقد أكَّد هذا الاتجاه في التفكير ما ذكرَه المرحوم رايموند ويليامز في كتابه «كلماتٌ أساسية» قائلًا «إن الكلمات الإنجليزية التي تَعْنِي المُفكِّرين والصبغة الفكرية وطبقة المُفكِّرين كانت ذات دلالاتٍ تحطُّ من قدرها، وقد ظلَّت هذه الدلالات سائدةً حتى مُنتصف القرن العشرين، والواضح أن هذه الدلالات لا تزال قائمة.»[١]

ومِن المهام المنوطة بالمُثقف أو المُفكر أن يحاول تحطيم قوالب الأنماط الثابتة والتعميمات «الاختزالية» التي تفرِض قيودًا شديدة على الفكر الإنساني وعلى التواصل ما بين البشر. ولم أكن أُدرك مدى القيود التي أتعرَّض لها قبل إلقاء هذه المحاضرات، فكثيرًا ما تردَّدَتْ شكاوى الصحفيين والمُعلِّقين من أنني فلسطيني، وأن هذه الصفة، كما كان يعرف الجميع، مُرادِفة للعنف، وللتعصُّب، ولقتل اليهود. ولم يستشهِد أحد منهم بقولٍ من أقوالي، بل افترض الجميع أن ذلك أمر أشهر من أن يحتاج إلى دليل، أضِف إلى ذلك ما زعَمَتْهُ صحيفة «الديلي تليجراف» بنبراتها الرنانة من أنني مُعَادٍ للغرب، ومن

---

[١] Raymond Williams, Keywords: *A Vocabulary of Culture and Society* (1976; rprt. New York: Oxford University Press, 1985), p. 170.

أن كتاباتي تُركز على «اعتبار الغرب مسئولًا» عن جميع شرور العالَم، وخصوصًا شرور العالَم الثالث.

وأما ما لم يلتفِت إليه أحد على الإطلاق، فيما يبدو، فهو كل ما كتبتُه فعلًا في سلسلةٍ كاملة من الكتب، ومن بينها كتاب «الاستشراق» وكاتب «الثقافة والإمبريالية»، (وكانت خطيئتي التي لا تُغتفَر في الكتاب الأخير هو ما قُلته عن رواية «مانسفيلد بارك» للكاتبة جين أوستن، وهي رواية لا أزال أمتدِحُها مثلما أمتدح رواياتها الأخرى جميعًا، وكنتُ قد ذكرتُ أن تلك الرواية تعرِض فيما تعرِض له للرقِّ ومزارع قصب السكر التي يمتلكها البريطانيون في جزيرة أنتيجا بالبحر الكاريبي، والكاتبة تُشير إلى هذا وذاك، بطبيعة الحال، إشارات مُحددة واضحة. والفكرة التي كنتُ أعرضها هي أن قرَّاء جين أوستن ونُقَّادها في القرن العشرين، شأنهم في ذلك شأن الكاتبة التي كانت تتحدَّث عما يجري في بريطانيا وفي المُمتلكات البريطانية خارج ديارهم، ينبغي أن يضعوا نصب أعيُنهم ما يجري في الداخل والخارج لا أن يتجاهلوا ما يجري في تلك المُمتلكات على نحو ما دأبوا عليه طويلًا). وكانت كُتُبي ولا تزال تحاول محاربة إنشاء المفاهيم الوهمية مثل «الشرق» و«الغرب»، ناهيك بالمفاهيم العنصرية الخالصة مثل «أجناس الرعايا»، و«الشرقيين»، و«الآريين»، و«الزنوج»، وهلمَّ جرًّا، أي إنني لم أقصد مُطلقًا أن أدعو أحدًا إلى تصوُّر «براءة فطرية مغبونة» في البلدان التي عانت طويلًا من ويلات الاستعمار، بل إنني قلتُ مرارًا وتكرارًا إن هذه التجريدات الخرافية أكاذيب، شأنها في ذلك شأن شتَّى الأقوال التي تَنسب المسئولية إلى عاملٍ أوحدَ مِن العوامل؛ فالثقافات بالِغة التداخل، ومضمون كلٍّ منها وتاريخه يتفاعلان تفاعُلًا بالِغًا مع غيرهما، إلى درجةٍ يمتنع فيها «النقاء العنصري» لثقافةٍ ما، ويستعصي معها إجراء جراحاتٍ لفصل بعضها عن بعض، وهي جراحات أيديولوجية في مُعظم الأحوال مثل جراحة فصل ما يُسمَّى «الشرق» عما يُسمَّى «الغرب».

بل إن بعض مَن انتقدوا «محاضرات ريث» التي ألقيتُها، وهم من المُعلقين الذين حَسُنَتْ نواياهم وأحاطوا حقًّا، فيما يبدو، بما قُلته، قد افترضوا أن ما قُلت به عن دور المُثقف في المجتمع يتضمَّن رسالةً مُقنَّعة مُستمدَّة من سيرتي الذاتية، ومن ثم سألوني: «وما تقول في المُفكرين اليمينيِّين مثل ويندام لويس أو وليم باكلي؟ ولماذا تفترض حتمية انتماء المُثقف، رجلًا كان أو امرأة، إلى اليسار؟» وهكذا فات هؤلاء أنَّ جوليان بندا، وهو الذي أقتطِف الكثيرَ من أقواله (وربما تكون في هذا مفارقة) رجل يَمينيٌّ إلى حدٍّ كبير. الواقع أنني أُحاول في هذه المحاضرات أن أتحدَّث عن المُثقف أو المُفكر باعتباره شخصيةً

يصعُب التكهُّن بما سوف تقوم به في الحياة العامة، ويستحيل «تلخيصها» في شعارٍ مُحدَّد، أو في اتجاهٍ حزبي «مُعتمَد»، أو مذهبٍ فكري جامد ثابت. ولقد حاولت أن أقول إنَّ علينا أن نُحدِّد معايير الصدق أو معايير واقع الشقاء البشري والظلم البشري، وأن نستمسِك بها مهما يكن الانتماء الحزبي للمُثقَّف أو المُفكر الفرد، ومهما تكن خلفيته القومية، ومهما تكن نوازع ولائه الفطري. ولا يُشوِّه أداء المُثقف أو المُفكر في الحياة العامة شيءٌ قدْر ما يُشوهه «التشذيب والتهذيب»، أو اللجوء إلى الصمت حين يقتضيه الحرص، أو الانفعالات الوطنية، أو الرِّدَّة والنكوص بعد حينٍ مع تضخيم صورة ذاته.

ومِن المحاور التي تلعب دورًا مُهمًّا في تناولي للمُثقف أو المُفكر، محاولة الاستِمساك بمعيارٍ عام وعالَمي أوحد، أو بالأحرى محور التفاعُل ما بين العالمي وبين المحلي أو ما بين العام والعالمي وبين الذاتي والآني والحاضر. وقد ظهر كتاب جون كيري الطريف، وعنوانه «المُثقفون والجماهير: رواية «الكبرياء والتحيز» في عيون المفكرين من الأدباء من عام ١٨٨٠م إلى ١٩٣٩م»[٢] في أمريكا بعد أن كتبت محاضراتي، ولكنني وجدتُ في النتائج التي انتهى إليها، والدافعة إلى التشاؤم بصفةٍ عامة، استكمالًا لِما توصلتُ إليه؛ إذ يقول كيري إنَّ المُفكرين البريطانيين من أمثال جيسنج، وولز، وويندام لويس، كانوا يمقُتون نشأة المجتمعات «الجماهيرية» الحديثة، وينعون بعض مظاهرها مثل ما يُسمَّى «بالرجل العادي»، وضواحي المدن، وأذواق الطبقة المتوسطة، وكانوا يدْعون إلى أن تحلَّ محلَّها «أرستوقراطية طبيعية»، وإلى عودة الأيام الخوالي «الأفضل»، وثقافة الطبقة الراقية. وأنا أرى أن المُثقف الحق يتفاعَل مع أوسع جمهورٍ مُمكن أي إنه يتوجَّه إليه (ولا يستهجِنه) فهذا الجمهور الواسع هو السند الطبيعي الذي يستمدُّ منه المثقف قوته. وليست مشكلة المُثقف، كما يناقشها كيري، هي المجتمع الجماهيري كله، بل إنها تتمثَّل في ذوي السلطة في داخله، أي في الخبراء، وفي «الشِّلَل» (أي الجماعات المُؤتلِفة على أساس المصالح أو الأيديولوجيا) وفي المِهنيِّين الذين يقومون، من خلال الأساليب التي سبق أن حدَّدها النِّحرير وولتر ليبمان في القرن العشرين، بتشكيل الرأي العام وتطويعه حتى لا ينشقَّ على السلطة، وتشجيع الاعتماد على مجموعةٍ صغيرة «مُتفوقة» تزعم العِلم بكلِّ

[٢] John Carey, *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice Among Literary Intelligentsia 1880–1939* (New York: St. Martin's Press, 1993).

شيءٍ وتقبض بأيديها على زمام الحُكم، ومن وصفناهم «بذوي السلطة في الداخل» يعملون لتحقيق مصالح خاصة، ولكن المُفكرين هم الذين قد يتساءلون عن حقيقة المشاعر الوطنية القائمة على القومية، وعن أشكال الفكر الجماعي، ومعنى الطبقات، والمزايا التي تتمتَّع بها فئة عِرقية دون أخرى، ويتمتَّع الرجل بها دون المرأة.

والأخذ بالعالمية معناه ركوب مخاطرة تَرمي إلى تجاوز الأفكار «اليقينية» التي نَستمدها من خلفيَّتنا ولُغتنا وقومِيَّتنا، وهي التي كثيرًا ما «تحمينا» من حقيقة الآخرين، ومعناه أيضًا أن نبحث ونُحاول الاستمساك بمعيارٍ واحد للسلوك البشري في إطار ما يُسمَّى بالسياسات الخارجية والاجتماعية. وهكذا فمِثلما نُدين الأعمال العدوانية التي يرتكبها الأعداء دون وجه حق، علينا ألَّا نتردَّد في إدانة حكومتنا إذا قامت بغزو بلدٍ أضعف، أي إنه لا تُوجَد قواعد لدى المُثقف تُحدِّد ما يقوله وما يفعله، ولا يرى المُفكرُ العلماني الحقُّ أي أربابٍ يعبُدها أو يتطلَّع إليها ليستمدَّ الهداية الثابتة في جميع الأحوال.

ولا نستطيع، في مثل هذه الظروف، أن نقتصِر على وصف الساحة الاجتماعية بأنها مُنوعة التضاريس، بل علينا أن نقول إنها ذات وعورةٍ ويصعُب اجتيازها، وهكذا فإن مقال إرنست جلنر وعنوانه «خيانة الخيانة التي يقترِفها المُثقفون» والذي ينتقد فيه بشدَّةٍ روح الأفلاطونية العمياء عند بندا، لا يخلُص إلى نتيجةٍ مُحددة، بل ويتَّسِم بأنه أقل وضوحًا ممَّا كتبه بندا، وأقل شجاعةً من سارتر (الذي ينتقِده جلنر) وأقل نفعًا حتى من كتابات الذين يزعُمون أنهم يتَّبِعون أحد المذاهب التي تتَّسِم بالجمود، يقول جلنر «ما أقوله أنا هو أن عدم اقتراف [خيانة المُثقفين] أصعب إلى حدٍّ بعيدٍ جدًّا من اتباع ما يدعونا [بندا] إلى الإيمان به؛ أي نموذج مُبسَّط إلى أقصى الحدود لأوضاع عمل المثقف.»[٣] إن هذا تحذير أجوف، وهو يُشبه إلى حدٍّ كبير هجوم بول جونسون المُقذع والساخر على جميع المثقفين والمفكرين حيث يقول «إننا إذا أخذنا عينةً عشوائية لا تزيد عن عشرةٍ من السابِلة فسوف نجد لدَيهم من الآراء المعقولة في المسائل الأخلاقية والسياسية ما يُضاهي آراء أي قطاعٍ يُمثل طبقة المُثقفين برمَّتها.»[٤]

---

[٣] Ernest Gellner, La trahison de la trahison des clercs, in *The political Responsibility of Intellectuals*, eds. Ian Maclean, Alan Montefiore and Peter Winch (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 27.

[٤] Paul Johnson, *Intellectuals* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1988), p. 342.

ويؤدي تحذير جلنر إلى نتيجةٍ غريبة، وهي استحالة وجود ما يمكن أن نُسمِّيه رسالة المُثقف أو العمل المنوط به دون غيره، وهي الاستحالة التي يدعونا للتهليل لها.

ولكنني أرفض ذلك، ولا يقتصر سبب رفضي على إمكان تقديم وصفٍ مُقْنِع لتلك الرسالة أو ذلك العمل الخاص، بل يتعدَّاه إلى ظاهرة زيادة ازدحام العالَم اليوم (بالمقارنة بأي وقتٍ مضى) بالمِهنيين والخبراء والمُستشارين، أي، باختصار، بالمُفكرين الذين ينحصِر دورهم الأساسي في تقديم المشورة المَوثوق بصحَّتها لذوي السلطة من خلال عملهم، مع اكتساب أرباحٍ عميمة. والمُفكر هنا يُواجِه مجموعةً من الخيارات العملية الواقعية، وهي مجموعة الخيارات التي أتعرَّض لتحديد طبيعتها وأوصافها في مُحاضراتي، وأوَّلها بطبيعة الحال، الفكرة التي تقول إن المُفكِّرين يُمثِّلون شيئًا ما لجمهورهم، وهم مِن ثَم يُمثلون أنفسهم لأنفسهم. وسواء كنتَ أستاذًا جامعيًّا أم كنتَ كاتبَ مقالاتٍ بوهيميًّا، أو مستشارًا في وزارة الدفاع الأمريكية، فأنت تقوم بعملك وفقًا لفكرةٍ ما عن ذاتك، أو لصورةٍ تُمثل ذاتك وأنت تقوم بما تقوم به: تُرى هل تَرى نفسك في صورةِ مَن يُقدم مشورة «موضوعية» لقاء أجرٍ مُحدد، أم تعتقد أن ما تُعَلِّمه لطلابك تكمُن قيمته في إيضاح الحقائق، أم ترى أنك شخصية تدعو إلى اتخاذ منظورٍ غريب وإن كان يتَّسِم بالاتِّساق؟

إننا جميعًا نعيش في مجتمعٍ ما، وننتمي كأفرادٍ إلى جنسية مُعينة لها لُغتها وتقاليدها وظروفها التاريخية، فإلى أي مدًى يمكن اعتبار المُفكرين خدمًا لهذه الحقائق الواقعية، وإلى أي حدٍّ يُعتبرون أعداء لها؟ ويصدُق هذا التساؤل على علاقة المُفكرين بالمؤسَّسات (بالجامعة والكنيسة والنقابة المِهنية)، وبالسلطات الدنيوية التي استقطبت طبقة المُثقفين في زماننا إلى درجةٍ فذَّة، وكان من ثمار ذلك أن أصبح الكُتَّاب، كما يقول الشاعر ويلفريد أوين «يسوقون الناس جميعًا ويصيحون بهم بالولاء للدولة.» وهكذا فإنني أرى أن الواجب الفكري الرئيسي اليوم هو نشدان التحرُّر النسبي من أمثال هذه الضغوط. ومن هنا ينبع تصويري للمُفكر في صورة المنفيِّ والهامشي والهاوي، وفي صورة مؤلِّف لغةٍ تُحاوِلَ أن تنطقَ بالصِّدق في وجه السلطة.

ومن مزايا إلقاء محاضرات ريث فعلًا، ومن صعوباتها أيضًا، أن المحاضر يخضع لقيودٍ صارمة تتمثَّل في انحصاره — دون مرونة — في قالب الدقائق الثلاثين للمحاضرة المُذاعة مرةً في الأسبوع، لمدة ستة أسابيع، ومع ذلك فالمحاضر يخاطب مباشرة جمهورًا «حيًّا» واسع النطاق وأكبر كثيرًا من أي جمهور يُخاطبه المفكرون وأساتذة الجامعة في العادة، وكان هذا، خصوصًا بسبب موضوعي المُعقد الذي لا تبدو له نهاية، يُمثل عبئًا

ثقيلًا مُلقًى على كاهلي ويفرض عليَّ أن ألتزم الدقة والوضوح والقصد في التعبير ما وسِعتني الطاقة، وعندما أعددتُ المحاضرات للنشر أبقيتُ على صورتها الأصلية إلى حدٍّ بعيدٍ، ولم أُضف إلَّا إشاراتٍ عابرة أو أمثلة مُتفرقة، ابتغاء الحفاظ على التلقائية والدقة اللازمة في النصوص الأصلية، بحيث لم تُتَح لي أي فرصةٍ حقيقية في النص للإطناب أو تمييع أقوالي و«تخفيف» حدَّتها أو إردافها باستثناءات.

وإذا كنتُ لن أُضيف شيئًا ذا بال قد يُغير من الأفكار المطروحة هنا فإنني أودُّ توسيع السياق الذي ترِدُ فيه هذه الأفكار، ولو بدرجةٍ محدودة في هذه المُقدمة، وهكذا فإن تأكيدي لدور اللامُنتمي الذي يلعبه المثقف أو المفكر قد نشأ من إدراكي لمدى العجز الذي كثيرًا ما يشعُر به المرء إزاء شبكةٍ قوية غلَّابة من «السُّلطات الاجتماعية» — مثل أجهزة الإعلام، والحكومة، والشركات، وهلمَّ جرًّا — وهي التي تسدُّ المنافذ أمام إمكان تحقيق أي تغييرٍ مباشر، بل قد يكون ذلك، مع الأسف، في الأوقات التي تقضي على المُثقف أو المُفكر بالانزواء للقيام بدور الشاهد الذي يشهد بوقوع إحدى الفظائع التي لولا شهادته ما سجَّلها أحد، وقد نشر بيتر ديلي قصةً مؤثرة ومُثيرة عن جيمز بولدوين، الروائي وكاتب المقالات الأفروأمريكي، وهي تُصوِّر خير تصويرٍ دور «الشاهد» الذي يُثير العطف وينطق ببلاغةٍ أليمة.[٥]

لكنه لا شكَّ أن بعض الشخصيات مثل بولدوين ومالكوم إكس، قد وضعت إطارَ العمل الذي أثَّر أكثر من غيره في الصور التي أراها تُمثِّل وعي المثقف أو المفكر، وأقصد به روح المعارضة لا القبول والتناغم، تلك الروح التي تستولي على مشاعري لأن ما تتَّسِم به الحياة الفكرية من شاعرية وجاذبية وتحدِّيات يكمُن جميعًا في الخلاف والانشقاق على «الوضع الراهن» في الوقت الذي يبدو فيه الكفاح من أجل الجماعات المحرومة، والتي لا يُمثلها أحد (في دوائر السلطة)، كفاحًا يُواجه عقباتٍ وُضعت ظُلْمًا في طريقه، ولقد تعمَّق لديَّ هذا الإحساس بسبب الخلفية التي أتمتَّع بها في الشئون السياسية الفلسطينية، فالهوة التي تفصل بين الأغنياء والفقراء تزداد اتساعًا كل يومٍ في الغرب وفي العالَم العربي، ومن الغريب أن تؤدي إلى قدرٍ بشِع من اللامُبالاة المصحوبة بالإعجاب بالنفس عند المُفكرين والمُثقفين القابضين على زمام الحُكم، وماذا عساه أن يكون أقل جاذبيةً

---

[٥] Peter Dailey, Jimmy, *The American Scholar* (Winter 1994), 102–10.

وأشدَّ كذبًا، بعد أن كان يتمتَّع بشعبيةٍ جارفة منذ عامَين أو ثلاثة، من نظرية «نهاية التاريخ» التي وضعها فوكوياما أو من وصف ليوتار لعصر «اختفاء» الأمجاد؟ ويَصدُق ما أقول عن البراجماتيين العنيدين والواقعيِّين الذين وضعوا أوهامًا محالةً وسخيفة عن «النظام العالمي الجديد» و«صدام الحضارات».

لا أُريد لأحدٍ أن يُسيء فهمي، فليس على المُثقف أو المُفكر أن يكون شكَّاءً بكَّاءً لا يعرف الابتسام. وما أبعد هذه الأوصاف عن كبار المُنشقِّين النشطاء مثل نعوم تشومسكي وجور فيدال. وليست مشاهدة حالة مؤسِفة حين لا يكون المرء في موقع السلطة تجربةً رتيبة وذات لونٍ واحد، بل إنها نشاط يتضمَّن ما وصفه فوكوه ذات يومٍ بأنه «التبحُّر في العلم دون هوادة»، فهو يتضمَّن فحص وتمحيص المصادر البديلة، ونبش واستخراج الوثائق الدفينة، وإحياء الروايات التاريخية المَنسيَّة (أو المهجورة)، وهو نشاط يتضمَّن الإحساس بالصراع وبالتمرُّد، وباستغلال قُدرة المرء على الكلام إلى أقصى حدٍّ فيما يُتاح له من فُرَص نادرة، ولفت أنظار الجمهور، والتفوُّق على الخصم في اللماحية والمناظرة. وأوضاع المُفكرين الذين ليست لديهم مكاتب أو مناصب يُريدون حمايتها، ولم يكسبوا «أرضًا» يريدون دعمَها وحراستها، أوضاع تُثير القلق بطبيعتها، فهُم أقرب إلى السخرية من ذواتهم منهم إلى استخدام الألفاظ والنبرات الرنَّانة، وهم أقرب إلى التعبير المباشر منهم إلى التردُّد والتلعثم في الكلام، ولكن لا مفرَّ من مواجهة الحقيقة المحتومة وهي أنَّ أمثال هذه «الاحتجاجات» من جانب المُثقفين أو المُفكرين لن تأتي لهم بأصدقاء في أعلى المناصب ولن تُتيح لهم أن يحظَوا بآيات التكريم الرسمي، والمُثقف أو المُفكر يجد نفسه إذن في عزلة، لكن هذه العزلة خير من الصحبة التي تعني قبول الأوضاع الراهنة على ما هي عليه.

إنني أدين بدَينٍ كبير إلى آن ووكر، من محطة إذاعة الـ «بي بي سي»، ومُساعِدتها سارة فيرجسون، وقد ساعدتني الأستاذة ووكر، باعتبارها المخرجة المسئولة عن هذه المحاضرات، بلماحيةٍ وحكمة في جميع المراحل، وأما ما بقي في النَّص من مثالب فأنا مسئول عنها، بطبيعة الحال، دون غيري، وقد تولَّت فرانسيس كودي تحرير المخطوط بلباقةٍ وذكاء، فأنا شديد الامتنان لها، وفي نيويورك ساعدتني شلي وانجر، من دار نشر بانثيون، بكل كرمٍ وتلطُّف، في المسيرة الطباعية، وأُعرب لها من ثَم عن شُكري الجزيل، كما أودُّ التعبير عن شكري وامتناني إلى صديقيَّ العزيزَين ريتشارد بوارييه وهو رئيس تحرير مجلة راريتان ريفيو، وجان شتاين، رئيس تحرير مجلة جراند ستريت، لاهتمامهما

بهذه المحاضرات وتعطُّفهما بنشْر مُقتطفاتٍ منها في هاتَين المجلَّتَين. وقد اعتمدتُ في مادة هذه المحاضرات على نماذج كثيرة من كبار المُثقفين والمُفكرين والأصدقاء الأعزاء، فكانت نماذج تُضيء الطريق وتدعم الحُجج، ولكنني لن أُدرج قائمة بأسمائهم فربما سَبَّبَ ذلك حَرجًا لهم، وقد يُثير الأمر، فيما يبدو، بعض الضغينة. وعلى أية حالٍ فإن بعض أسمائهم مذكورة في ثنايا المتن نفسه، فإليهم تحية منِّي والشكر على تضامنهم وتوجيههم لي، ولقد ساعدتني الدكتورة زينب استرابادي في جميع مراحل إعداد هذه المحاضرات، وأودُّ أن أُعرِب عن شكري الجزيل لها على ما اتَّسمَت به مساعدتها من كفاءةٍ عالية.

أ. و. س

نيويورك

فبراير ١٩٩٤م

الفصل الأول

صور تمثيل المثقف

هل المثقفون أو المُفكرون فئة بالِغة الكثرة أم فئة بالغة الضآلة ولا تضمُّ إلا عددًا محدودًا ومُنتقًى بعنايةٍ شديدة؟ إننا هنا نُواجه تعريفَين للمُثقف أو المُفكر، يتَّسِمان بالتعارُض الأساسي حول هذه المسألة، وهما من أشهر تعريفات القرن العشرين، فنرى أن أنطونيو جرامشي، المناضل الماركسي الإيطالي، والصحفي والفيلسوف السياسي النابه الذي سجنَه موسوليني من عام ١٩٢٦م إلى ١٩٣٧م، يكتب فيما كتب في مُذكرات السجن قائلًا «إن جميع الناس مُفكرون، ومن ثم نستطيع أن نقول: ولكن وظيفة المُثقف أو المفكر في المجتمع لا يقوم بها كل الناس.»[١] والحياة العملية التي عاشها جرامشي تُمثل الدور الذي يُنسَب إلى المثقف، أو المفكر، فلقد تخصَّص هو في فقه اللغة ثُم أصبح من العامِلين بتنظيم حركة الطبقة العاملة الإيطالية، كما أصبح في كتاباته الصحفية من كبار المحلِّلين الاجتماعيين ذوي التأمُّلات العميقة الواعية، ولم يكن غرضها يقتصِر على بناء حركةٍ اجتماعية، بل يتعدَّى ذلك إلى «تشكيل» ثقافي أو فكري كامل مُرتبط بهذه الحركة.

ويُحاول جرامشي أن يُبيِّن أن الذين يقومون بوظيفة المُثقف أو المُفكر في المجتمع يمكن تقسيمهم إلى نوعَين: الأول يضمُّ المُثقفين التقليديين مثل المُعلمين والكهنة والإداريين، وهم الذين يستمرُّون في أداء ذلك العمل نفسه جيلًا بعد جيل، والثاني يضمُّ مَن يُسمِّيهم المُثقفين المُنَسِّقين، وكان جرامشي يرى أنهم يرتبطون مباشرة بالطبقات أو المشروعات التي تستخدم المثقفين في تنظيم مصالحها، واكتساب المزيد من السلطة، والمزيد من الرقابة.

---

[١] Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publishers, 1971), p. 9.

ويقول جرامشي عن المُثقف المُنسِّق: وهكذا فإن «مُنظم العمل الرأسمالي يأتي إلى جانبه بالفني الصناعي، وبالمُتخصص في الاقتصاد السياسي، وبمَن يتولَّون تنظيم ثقافة جديدة، ووضع نظام قانوني جديد ... الخ.»[٢] ووفقًا لِما يقوله جرامشي، يُصبح خبير الإعلانات أو خبير العلاقات العامة في أيامنا هذه — أي مَن يتولَّى ابتكار السُّبل الفنية الكفيلة بترويج أحد المُنظفات أو الترويج لمبيعات إحدى شركات الطيران — من المُثقفين المُنسِّقين، فهو في المجتمع الديمقراطي يحاول الفوز بالرِّضا من جانب مَن يمكن أن يُصبحوا زبائن، ويُحاول الحصول على الموافقة، وحشد الرأي العام لدى المُستهلِكين أو الناخبين، وكان جرامشي يعتقد أن المُثقفين المُنسِّقين يشاركون مشاركةً إيجابية في النشاط الاجتماعي بمعنى أنهم يُناضلون دائمًا في سبيل تغيير الأفكار والآراء وتوسيع الأسواق. وهكذا فعلى العكس من المُعلِّمين والكهنة الذين يظلُّون، فيما يبدو، دائمًا في مكانهم، ويقومون بالعمل نفسه عامًا بعد عام، يتميَّز المُثقفون المُنسِّقون بالحركة الدائمة، والإنتاج الدائب الذي لا يتوقَّف.

وفي الطرف الآخر نجد التعريف الأشهر والمُحتفى به الذي وضعه جوليان بندًا للمُثقفين باعتبارهم عصبةً ضئيلة من الملوك الفلاسفة من ذوي المواهب الفائقة والأخلاق الرفيعة الذين يُشكلون ضمير البشرية. وإذا كان صحيحًا أن الدراسة التي كتبَها بندا بعنوان خيانة المُثَّقفين قد تناقلَتْها الأجيال باعتبارها هجومًا لاذعًا على المُثَّقفين الذين يتخلَّون عن رسالتهم ويُفرِّطون في مبادئهم أكثر من كونِها تحليلًا علميًّا للحياة الثقافية، فإن بندا يذكُر في الواقع عددًا محدودًا من الأسماء والخصائص الرئيسية للذين يعتبرهم مُثقفين حقيقيِّين، فتتردَّد كثيرًا الإشارة إلى سقراط ويسوع المسيح (عليه السلام) كما تتردَّد الإشارة إلى الأمثلة الأقرب عهدًا مثل سبينوزا وفولتير وإرنست رينان، وهو يقول إن المُثقفين الحقيقيين يُشكلون طبقة العلماء أو المُتعلِّمين البالغي الندرة حقًّا، لأن ما يُنادون به هو المعايير الخالدة للحق والعدل، وهي التي لا تنتمي إلى هذه الدنيا، وهذا هو السبب الذي يجعل بندا يستخدم المصطلح الديني بالفرنسية للعُلماء في الإشارة إليهم، وهو الذي يدلُّ على تمايُز في المكانة والآراء ما يفتأ يُقابل بينه وبين اللفظ الذي يُشير إلى غير علماء الدين، قائلًا إنهم أبناء البشر العاديين الذين يُوجهون اهتمامهم إلى المزايا

---

[٢] Ibid, p. 4.

المادية، والنهوض بأوضاعهم، وكذلك — إذا أُتيحت لهم أية وسيلة على الإطلاق — إقامة علاقة وثيقة مع السلطات العلمانية. وهو يقول إن المُثقفين الحقيقيِّين هم الذين «لا يتمثَّل جوهر نشاطهم في محاولة تحقيق أهداف عملية، أي جميع الذين ينشدون المُتعة في مُمارسة أحد الفنون أو العلوم أو التأمُّلات الميتافيزيقية، وباختصارٍ في الظفر بمزايا غير مادية، ومن ثم يستطيع كل منهم أن يقول: «إن مَملكتي لا تنتمي لهذه الدنيا.»[٣]

ولكن الأمثلة التي يضربها بندا تُفصح بوضوحٍ وجلاء عن رفضه لصورة المُفكرين غير المُلتزمين على الإطلاق، أي مَن ينصبُّ اهتمامهم على العالم الآخر، أو يعيشون في أبراجٍ عاجية، المُنحصرين في عوالِمهم الخاصة تمامًا، والذين يُكرسون حياتهم لموضوعاتٍ عويصة غامضة قد يصِل بعضها إلى حدِّ السحر والعرافة، فالمُفكرون الحقيقيُّون أقرب ما يكونون إلى الصِّدق مع أنفسهم حين تدفعهم المشاعر الميتافيزيقية الجيَّاشة والمبادئ السامية، أي مبادئ العدل والحق، إلى فضح الفساد، والدفاع عن الضعفاء، وتحدِّي السلطة المَعيبة أو الغاشمة، وهو يقول «تراني بحاجة إلى تذكير القارئ بمُعارضة فينيلون وماسيون لبعض حروب لويس الرابع عشر؟ أو كيف أدان فولتير تدمير الحكومة القائمة في مقاطعة الراين البلاطينية؟ أو كيف أدان رينان ما لجأ إليه نابليون من أعمال العُنف؟ أو كيف استنكر المؤرخ البريطاني (السير توماس هنري) «باكل» ما أبدته إنجلترا من مظاهر الضيق والتعصُّب في مُعارضتها للثورة الفرنسية؟ أو ما أبداه نيتشه، في زماننا هذا، من شجبٍ للأعمال الوحشية التي ارتكبتها ألمانيا ضدَّ فرنسا»؟[٤] ويقول بندا إن ما يعيب مُثقفي العصر الحاضر هو تنازُلهم عن سلطتهم المعنوية أو الأدبية في مُقابل ما يُسميه «تنظيم المشاعر الجماعية الجارفة»، وهي عبارة تسبق عصرها وتَشي بما صِرنا إليه، مثل الطائفية، والمشاعر الجماهيرية، والعداوات المُستندة إلى اختلاف القوميات، والمصالح الطبقية، ولعلَّنا نذكُر أن بندا كان يكتب ما كتب في عام ١٩٢٧م، أي قبل عصر أجهزة الإعلام الجماهيرية بزمنٍ طويل، ولكنه كان يُدرك مدى أهمية استعانة الحكومات بالمُثقفين لا في مواقع القيادة، بل لتدعيم السياسات الحكومية، وللدعاية ضدَّ

---

[٣] Julian Benda, *The Treason of the Intellectuals*, trans. Richard Aldington (1928: rprt. New York: Norton, 1969), p. 43.

[٤] Ibid., p. 52.

الأعداء الرسميين، ولوضع صِيَغ التلطُّف في التعبير، بل وعلى نطاقٍ أوسع، في وضع نُظم كاملة ممَّا كان أورويل يُسميه «اللغة الجديدة» (أي لغة الأضداد، حيث تعني الكلمات عكس دلالاتها) بحيث تستطيع إخفاء ما يحدُث فعلًا باسم «مُقتضيات» عمل المؤسسات الرسمية أو «الكرامة القومية».

ولكن قوة ما ينعيه بندا في موقف المُثقفين الذي يصِمه بالخيانة لا تكمُن في دقة حُجته أو دهائها، ولا في الصورة المُطلعة التي يرسُمها، وهي محالة التحقيق، لرسالة المُثقف، وهي التي يُعبر عنها بألفاظٍ لا تقبل المهادنة على الإطلاق؛ إذ إن تعريف بندا للمُثقف الحقيقي يفترض أنه على استعدادٍ لأن يُحرَق علنًا، أو أن يُنبَذ من المجتمع تمامًا، أو يُصلَب، فالمثقفون في نظره شخوص رمزية تتَّسِم بابتعادها عن الشئون العملية ابتعادًا لا يقبل أدنى تنازُل، ومن ثم فمن المحال أن نجد عددًا كبيرًا منهم، ومن المحال إعداد من يقومون بهذا الدور بصورةٍ منتظمة. لا بد أن يكونوا أفرادًا يتصفون بالكمال، ويتمتَّعون بقوة الشخصية، وقبل هذا كله، عليهم أن يكونوا دائمًا مُعارضين للوضع الراهن في زمانهم، وبصورةٍ دائمة تقريبًا. ومن المحتوم، لهذه الأسباب كلها، أن يقلَّ عدد المثقفين الذين يصفهم بندا، وأن يكونوا رجالًا بارزين — فهو لا يُدرج المرأة في تعريفه إطلاقًا — أصواتهم جَهْوَرِيَّة رنَّانة، يصبُّون اللعنات الفظَّة من علٍ على الجنس البشري، ولا يُوضح بندا قطُّ كيف يتأتى لهؤلاء الرجال أن يعرفوا الحقيقة، أو ما إذا كانت ثمار بصائرهم النافذة في المبادئ الخالدة لا تزيد عن كونها أوهامًا فردية مثل أوهام دون كيخوته.

ولكنني لا أشك، شخصيًّا على الأقل، في أن صورة المُثقف الحقيقي التي رسمها بندا عمومًا سوف تظلُّ صورةً خلَّابة غلَّابة، وهو يورد كثيرًا من النماذج المُقنعة، الإيجابي منها والسلبي، مثل دفاع فولتير علنًا عن أُسرة كالاس، أو — على الطرف الآخر — النزعة الوطنية البشعة لبعض الكتَّاب، مثل موريس باريه، الذي يقول بندا إن له الفضل في تكريس «رومانسية القسوة والاحتقار» باسم الكرامة القومية الفرنسية.[٥]

---

[٥] في عام ١٧٦٢م حُوكم تاجر بروتستانتي يُدعى جان كالاس من تولوز، ثم أُعدم بتهمةٍ مزعومة هي قتل ابنه عمدًا وهو الذي كان يوشِك أن يتحوَّل إلى المذهب الكاثوليكي. كانت الأدلة واهية، ولكن العامل الذي أدى إلى الإسراع بإصدار هذا الحُكم عليه، كان يتمثَّل في الاعتقاد السائد بأن البروتستانتيين كانوا من المُتعصبين الذين يقتلون أبناء مذهبهم إذا أرادوا التحوُّل عن هذا المذهب. وقد تزعَّم فولتير حملة الدعاية

ولقد تأثر بندا نفسيًّا وفكريًّا بما يُسمَّى «فضيحة دريفوس» وبالحرب العالمية الأولى، وكان كلٌّ من هذَين يُمثل اختبارًا عسيرًا للمثقفين؛ إذ كان عليهم أن يختاروا إما أن يُدينوا بشجاعةٍ وعلنًا أحد الأحكام العسكرية الظالمة التي تَشي بمعاداة السامية والحماس الوطني الأعمى، وإما أن ينساقوا مع القطيع فيرفضوا الدفاع عن الضابط اليهودي ألفريد دريفوس، الذي اتُّهِم ظلمًا وأُدين بتهمةٍ ظالمة، وإنشاد الشعارات الوطنية الحماسية ابتغاء مُحاربة كل ما هو ألماني. وقد أعاد بندا نشر كتابه بعد الحرب العالمية الثانية، وأضاف هذه المرة سلسلةً من الهجمات على المُثقفين الذين تعاونوا مع النازية، وكذلك ضد الذين أبدوا حماسًا أعمى للشيوعيين.[٦] ولكننا نلمح في أعماق الكلمات الحماسية التي يزخر بها كتاب بندا، الذي يتَّسِم أساسًا بروحه المحافظة، هذه الصورة نفسها للمُثقف، باعتباره شخصًا مُتفردًا قادرًا على أن يقول كلمة الحق في مواجهة السلطة، وهو سريع الغضب فصيح اللسان، شجاع إلى درجةٍ لا تُعقل، وثائر لا يرى أن ثمَّة سلطة دنيوية أكبر وأقوى من أن ينتقدها ويُوجه اللَّوم إليها.

وأما التحليل الاجتماعي الذي يُقدمه جرامشي للمُثقف باعتباره شخصًا يؤدي مجموعةً مُحددة من الوظائف في المجتمع، فهو أقرب إلى الواقع من أي شيءٍ يُقدمه بندا لنا، خصوصًا في آخر القرن العشرين، حيث نشهد مِهنًا جديدةً كثيرةً تؤكد صحة رؤية جرامشي، مثل العاملين بالإذاعة، والمِهنيين الأكاديميين، ومُحللي الكمبيوتر، والمحامين العاملين في مجال الرياضة البدنية وأجهزة الإعلام، ومستشاري الإدارة، وخبراء السياسات، والمستشارين الحكوميين، ومؤلفي تقارير السوق المُتخصصة، بل ومجال الصحافة الجماهيرية الحديثة برمته.

ويُعتبَر كل من يعمل اليوم في أي مجال يتصل بإنتاج المعرفة أو نشرها مُثقفًا بالمعنى الذي حدَّده جرامشي، والملاحظ أن النسبة في معظم البلدان الصناعية الغربية بين

التي نجحت في ردِّ اعتبار سُمعة أُسرة كالاس (وإن كنا نعرف الآن أن فولتير نفسه جاء بأدلة مختلفة). وكان موريس باريه من الخصوم البارزين لألفريد دريفوس. وكان باريه هذا روائيًّا فرنسيًّا يتَّسم بميوله التي تمثل بدايات الفاشية والعداء للمُثقفين والمُفكرين في أواخر القرن التاسع ومطلع العشرين، وكان يدعو إلى ما يُسمَّى «اللاوعي السياسي» وهي الفكرة التي تقول إن أجناسًا وأُممًا بأكملها لدَيها أفكار وميول جماعية.

[٦] نشر كتاب La Trahison للمرة الثانية عام ١٩٤٦، وكان الناشر هو Bernard Grasset.

ما يُسمى بصناعات المعرفة (أو صناعات المعلومات) والصناعات المتعلقة بالإنتاج المادي نفسه قد تغيرت وازدادت بصورةٍ حادة لصالِح صناعات المعرفة، وقد ذكر عالم الاجتماع الأمريكي ألفين جولدنر منذ عدة سنوات أن المثقفين أصبحوا يُشكلون الطبقة الجديدة، وأن المُديرين المثقفين قد حلُّوا، إلى درجة كبيرة، محل الطبقات القديمة التي كانت تتمتع بالأموال وبالممتلكات، ومع ذلك فقد قال جولدنر أيضًا إن المُثقفين، في غضون صعودهم، لم يعودوا أشخاصًا يخاطبون الجمهور العريض، بل أصبحوا أفرادًا ينتمون إلى ما يُسميه ثقافة الخطاب النقدي،[٧] ومعنى ذلك أنهم قد أصبحت لهم لُغتهم الخاصة أو المُتخصِّصة، فكلُّ مثقف، من مُحرر الكتاب إلى مؤلفه، ومن واضع الاستراتيجية العسكرية إلى المحامي الدولي، يتكلَّم ويتعامَل بلغةٍ أصبحت مُتخصصة ولا يستطيع استخدامها غيره من الأفراد إلا الذين ينتمون إلى المجال نفسه، فالخبراء المُتخصصون يخاطبون خبراء مُتخصصين آخرين بلغةٍ مختلطة مُشتركة، ولا يفهمها — إلى حدٍّ كبير — غيرهم من غير المُتخصصين.

وعلى غرار ذلك يقول الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكوه إن ما يُسمى بالمُثقف العالمي (وربما كان يقصد نموذج جان بول سارتر) قد أخلى مكانه للمُثقف «المتخصص»[٨] وهو شخص يُمارس عمله «داخل» مبحثه الخاص ولكنه قادر على استعمال خبرته على أية حال. وكان فوكوه يقصد في هذه الحالة تحديدًا نموذج عالِم الفيزياء الأمريكي روبرت أوبنهايمر، الذي انتقل خارج مجال تخصُّصه عندما كان يتولَّى تنظيم مشروع القنبلة الذرية في لوس ألاموس في ١٩٤٢–١٩٤٥م وبعدها أصبح يتولَّى إدارة أو رئاسة الشئون العلمية في الولايات المتحدة.

كما اتَّسع انتشار المثقفين في مجالاتٍ بالِغة الكثرة، وهي المجالات التي أصبحوا فيها محلًّا للدراسة، وقد يكون ذلك نتيجة أقوال جرامشي الرائدة في مذكرات السجن، وهي الأقوال التي تَنْسب للمثقفين، لا للطبقات الاجتماعية، الدورَ المحوري في عمل المجتمع الحديث، وربما كانت هذه أول مرةٍ يُقال فيها ذلك، وما عليك إلا أن تسبق كلمة «المُثقفين» بحرف الجر «عن»، ثم تردفها بحرف العطف «و»، حتى تبرُز أمامك، في الوقت واللحظة

[٧] Alvin W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class* (New York: Seabury Press, 1979), pp. 28–43.

[٨] Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), pp. 127–28.

تقريبًا، مكتبة كاملة من الدراسات الخاصة عن المُثقفين، مُخيفة في تنوُّعها وبالِغة الدقة في تفصيلاتها، فلدَينا الآن آلاف الدراسات المختلفة عن المثقفين وأدوارهم الاجتماعية، إلى جانب دراساتٍ لا حصر لها عن المُثقفين والقومية، والمثقفين والسلطة، والمثقفين والتقاليد، والمثقفين والثورة وهلمَّ جرًّا. فلقد أخرج كلُّ إقليمٍ من أقاليم العالم مُثقفيه، وكل صورة من صور هؤلاء تتعرض لمناقشات ومجادلات تحتدِم فيها المشاعر وتلتهب، فلم يحدُث أن قامت ثورة كبرى في التاريخ الحديث دون مثقفين، وفي مقابل ذلك لم تنشب حركة مناهضة كبرى للثورة دون مثقفين. فلقد كان المثقفون آباء الحركات وأُمهاتها، وكانوا، بطبيعة الحال، من أبنائها وبناتها، بل ومن أبناء الأخ والأخت، وبنات الأخ والأخت أيضًا.

يلوح لي خطر اختفاء صورة المثقف، أو احتجاب مكانته، في خِضم هذه التفصيلات الكثيرة، أي خطر النظر إلى المثقف باعتباره أحد المِهنيين وحسب، أو مجرد رقم نحسبه في حساب تيَّارٍ من التيارات الاجتماعية، والحُجة التي أنتوي إقامتها في هذه المحاضرات تُسلِّم بوجود حقائق الواقع المذكورة في نهاية القرن العشرين، وهي التي أَلمَح إليها جرامشي أول الأمر، ولكنني أودُّ أيضًا أن أؤكد هنا أن المثقف ينهض بدورٍ مُحدد في الحياة العامة في مجتمعه، ولا يمكن اختزال صورته بحيث تُصبح صورة مِهنيٍّ مجهول الهوية، أي مجرد فردٍ كفء ينتمي إلى طبقةٍ ما ويمارس عمله وحسب. وأعتقد أن الحقيقة الأساسية هنا هي أن المُثقف فرد يتمتع بموهبةٍ خاصة تُمكنه من حمل رسالةٍ ما، أو تمثيل وجهة نظرٍ ما، أو موقفٍ ما، أو فلسفةٍ ما، أو رأيٍ ما، وتجسيد ذلك والإفصاح عنه إلى مجتمعٍ ما وتمثيل ذلك باسم هذا المجتمع. وهذا الدور له حدٌّ قاطع؛ أي فعَّال ومؤثر، ولا يمكن للمثقف أداؤه إلا إذا أحسَّ بأنه شخص عليه أن يقوم علنًا بطرح أسئلةٍ محرجة، وأن يُواجه ما يجري مجرى الصواب أو يتَّخِذ شكل الجمود المذهبي، (لا أن يُنشئ هذا أو ذاك)، وأن يكون فردًا يصعب على الحكومات أو الشركات أن تستقطبه، وأن يكون مُبرِّر وجوده نفسه هو تمثيل الأشخاص والقضايا التي عادةً ما يكون مصيرها النسيان أو التجاهُل والإخفاء. ويقوم المُثقف بهذا العمل على أساس المبادئ العامة العالمية، وهي أن جميع أفراد البشر من حقِّهم أن يتوقَّعوا معايير ومستويات سلوكٍ لائقةً مُناسِبة من حيث تحقيق الحرية والعدل من السلطات الدنيوية أو الأُمم، وأن أي انتهاكٍ لهذه المستويات والمعايير السلوكية، عن عمدٍ أو دون قصد، لا يمكن السكوت عليه، بل لا بدَّ من إشهاره ومحاربته بشجاعة.

ولأطبق الآن ما أقول على حالتي الشخصية: إنني بصفتي مُثقفًا أُقدم مشاغلي إلى جمهور أو إلى قاعدةٍ عريضة، ولكن الأمر لا ينحصِر في كيفية تعبيري عن هذه المشاغل بل يتجاوزه إلى ما أُمثِّله أنا نفسي، باعتباري شخصًا يُحاول تعزيز قضية الحرية والعدل، فأنا أقول أو أكتُب هذه الأشياء لأنني وجدتُ أنها، بعد تفكيرٍ وتأمُّلٍ كثير، تُمثل ما أؤمن به؛ كما إنني أريد أن أُقنع الآخرين أيضًا بهذا الرأي. وهكذا نجد لدَينا هذا الخليط المُعقَّد حقًّا بين العالَمين الخاص والعام، أي نجد من ناحيةٍ تاريخي الشخصي وقِيمي وكتاباتي ومواقفي المُستمدَّة من خبراتي، ومن ناحيةٍ أخرى كيف تتداخل هذه المسائل جميعًا في عالَم المجتمع، حيث يُناقش الناس قضايا الحرب والحرية والعدل ويتَّخذون قراراتٍ بشأنها، ولا يمكن أن يُوجَد، من ثَم، مَن يُسمَّى بالمثقف ذي العالم الخاص، لأنك ما إن تخط الكلمات على الورق وتنشرها حتى تدخُل العالَم العام، كما إنه لا يُوجَد ما يمكن أن يُسمى بالمثقف ذي العالم العام فقط، أي المُثقف الذي ينحصر دوره في كونه رمزًا أو متحدثًا باسم قضيةٍ أو حركة أو موقفٍ يكون علَمًا عليه ووقفًا عليه؛ إذ دائمًا ما نلمح تأثير الجانب الشخصي والحساسية الفردية الخاصة، وهذان عاملان يُضيفان المعنى على ما يُقال وما يُكتَب. وأبعد ما يُتصوَّر، وجود مُثقف يسعى إلى جعل جمهوره يشعُر بالرِّضا والارتياح، فالمقصد الحقيقي هو إثارة الحرج، والمُعارضة، بل والاستياء.

وهكذا فالعبرة آخِر الأمر بصورة المثقف أو المفكر باعتباره يُمثل شيئًا ما — فهو شخص يمثل بوضوحٍ موقفًا من لَونٍ ما، وهو شخص يُقدم صورًا «تمثيلية» مُفصلة إلى جمهوره، على الرغم من شتَّى ألوان الحواجز والعراقيل. وما أقول به هو أن المُثقفين أو المفكرين أفرادٌ لهم رسالة، وهي رسالة فنِّ تمثيل شيءٍ ما، سواء كانوا يتحدثون أو يكتبون أو يُعلِّمون الطلاب أو يظهرون في التلفزيون، وترجع أهمية هذه الرسالة إلى إمكان الاعتراف بها عَلنًا، وإلى أنها تتضمَّن الالتزام والمخاطرة في الوقت نفسه، وكذلك الجسارة والتعرُّض للضرَر، ولذلك فعندما أقرأ جان بول سارتر أو برتراند راسل، أجد أن ما يُؤثر فيَّ هو الصوت والحضور الفردي الخاص إلى جانب الحُجج التي يَسُوقونها لأنهما يُعربان هنا عن معتقداتهما. ومن المحال أن أتصوَّر أن أحدهما موظف مجهول أو بيروقراطي حريص.

ولقد شهدنا في الدراسات المنهمرة حول المُثقفين أو المُفكرين ولعًا أشدَّ مما ينبغي بتعريف المُثقف أو المفكر، واهتمامًا أقل مما ينبغي برصد صورته الحقيقية، وبَصْمتِه الشخصية، ومُساهمته وأدائه الفعلي، وهي في مجموعها تُشكل «دم الحياة» نفسه لكلِّ

مُثقفٍ أو مفكرٍ حقيقي. ولقد قال إزايا برلين عن الكُتَّاب الروس في القرن التاسع عشر إن جماهير قرائهم كانت تشعر — بسبب تأثير الرومانسية الألمانية إلى حدٍّ ما — «أن الكاتب منهم يقِف على المسرح ليُدلي بشهادته علنًا على الملأ.»[٩] ولا يزال دور المُثقف أو المفكر الحديث في الحياة العامة يكتسي بما يُشبه ذلك، في نظري، ولذلك فنحن عندما نتذكَّر مُفكرًا مثل سارتر نتذكَّر أيضًا مميزاته الشخصية، والإحساس باهتمامه بموضوعه اهتمامًا شخصيًّا، والجهد الفائق الذي يبذله، وما يُقدِم عليه من مخاطرات، والإصرار على أن يقول أشياء مُعيَّنة عن الاستعمار، أو عن الالتزام، أو عن الصراع الاجتماعي، وهي الأشياء التي كانت تُثير غضب خصومه وحماس أصدقائه بل وربما سبَّبت له الحرج حين تذكَّرها في وقتٍ لاحق. وعندما نقرأ عن علاقة سارتر برفيقته سيمون دي بوفوار، ونزاعه مع ألبير كامي، وارتباطه العجيب مع جان جينيه، فإننا «نضعه» (وهي الكلمة التي يستعملها سارتر نفسه) في «ظروفه»؛ فلقد أصبح سارتر من هو في هذه الظروف، وكذلك — إلى حدٍّ ما — بسبب هذه الظروف، فلقد كان هو سارتر نفسه الذي عارض وجود فرنسا في الجزائر وفيتنام، وهذه التعقيدات أبعدُ ما تكون عن سلب «أهليته» أو «تأهيله» لدَور المُثقف، بل إنها هي التي تجعل أقواله ذات «لحمٍ ودم»، وتوفر لها توتُّر الحياة الواقعية، وتكشف لنا فيه عن ابن البشر غير المعصوم من الخطأ، لا عن واعظٍ أخلاقي كئيب.

ولا بدَّ لنا أن ننظُر إلى الحياة العامة في المجتمع الحديث باعتبارها روايةً طويلة أو مسرحية، لا باعتبارها عملًا تجاريًّا أو المادة الأولية اللازمة لكتابة دراسةٍ اجتماعية، حتى يتيسَّر لنا تفهُّم وإدراك ما يُمثله المثقف أو المفكر وكيف يُمثله: إنه لا يُمثل فقط حركة اجتماعية باطنةً أو هائلة، بل يُمثل أيضًا أسلوب حياةٍ خاصًّا، وهو أسلوب مُزعج مُنفِّر، كما يقوم «بدور اجتماعي» يتفرَّد به صاحبه تمامًا عن سواه، ولن نجد ما يُحدِّد ملامح ذلك الدور خيرًا من بعض الروايات الفذَّة التي صدرت في القرن التاسع عشر أو أوائل القرن العشرين، مثل رواية الروائي الروسي تورجنييف «آباء وأبناء» أو الكاتب الفرنسي فلوبير «التربية العاطفية» أو الكاتب الأيرلندي جويس «صورة الفنان في شبابه» (التي ترجمها إلى العربية ماهر البطوطي بهذا العنوان) وهي الروايات التي يتأثر فيها تمثيل

[٩] Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, ed. Henry Hardy and Aileen Kelly (New York: Viking Press, 1978), p. 129.

الواقع الاجتماعي تأثيرًا عميقًا، بل وتتغيَّر صورته تغيُّرًا حاسمًا، بسبب الظهور المفاجئ للمُثقف الشاب الحديث، الذي يُمثل «قوة» جديدة على مسرح الحياة.

إن تصوير تورجنييف للحياة في أقاليم روسيا في ستينيَّات القرن التاسع عشر تصويرٌ لحياة هادئة شاعرية لا يكاد يحدُث فيها شيء؛ إذ يرث المُلَّاك الشبَّان عادات حياتهم من والديهم، فيتزوَّجون ويُنجبون، وتسير الحياة دون تغييرٍ تقريبًا. ويظلُّ هذا الحال قائمًا حتى ينفجر الموقف بظهور شخصية بازاروف، الذي يجمع المؤلف في تصويره بين النزعة الفوضوية والتركيز الشديد. وأول ما نُلاحظه فيه هو أنه قد قطع روابطه مع والدَيه، بحيث يبدو لنا أقربَ إلى الإنسان الذي أوجد نفسه بنفسه منه إلى الابن الذي ورث خصال أبويه، فهو يتحدَّى رتابة الحياة ويُهاجم انعدام التميُّز والتفوُّق، واستخدام القوالب الجاهزة، ويؤكد ضرورة اتخاذ قِيَم علمية جديدة غير عاطفية تبدو لنا عقلانيةً وتقدُّمية. وقد قال تورجنييف إنه رفض أن «يغمس بازاروف في محلول السكر.» بل كان يقصد أن يجعله «فظًّا، غليظ القلب، ذا جفاء وقسوة.» وبازاروف يسخر من أُسرة كيرسانوف، وعندما يعزف الأبُ الذي كان في وسط العمر مقطوعةً موسيقية من تأليف شوبرت، يضحك بازاروف منه ويُقهقه، وبازاروف يدعو للأفكار التي أتى بها العِلم المادي الألماني؛ فهو لا يرى أن الطبيعة معبد بل يراها «ورشة» وعندما يُحب «آنا سيرجييفنا»، تنجذِب الفتاة إليه لكنها تخافه كذلك، فهي ترى في طاقته الذهنية المُتفجرة المُتحرِّرة الطليقة ما يشي بفوضى «العلماء»، وهي تقول في إحدى مواقف الرواية إن وجودها معه يجعلها تشعُر أنها تقف مُضطربة على شفا هوةٍ سحيقة.

ويرجع جمال الرواية وما تُشيعه من تعاطُفٍ، إلى أنَّ تورجنييف يُوحي لنا بعدَم إمكان التوفيق بين روسيا التي تحكمها تقاليد الأسرة ومظاهر استمرار الحب ومشاعر البنوَّة الصادقة، أي الأسلوب «الطبيعي» القديم للحياة، وبين القوة «العدَمية» التي تقطع أمثال هذه الروابط، مُمثلةً في بازاروف؛ فهو يختلف عن باقي شخصيات الرواية جميعًا في استحالة سرد قصته، فمِثلما يظهر فجأة ليتحدَّى كلَّ شيء، يموت فجأةً بعد أن أصابته عدوى المرض الذي كان يُعالجه عند أحد الفلاحين. وما نذكُره نحن عن بازاروف هو القوة «الخالصة» التي لا هوادة فيها للمَسعى الذي يشدُّه، ولذِهنه الوقَّاد الذي يُحفِّزه في أعماقه على مواجهة ما حوله. وإذا كان تورجنييف يعتقِد أنه أشدُّ شخصياته إثارةً للتعاطف، فلقد كان المؤلف نفسه حائرًا، وإلى حدٍّ ما مذهولًا إزاء القوة الفكرية التي لا تَعبأ بشيءٍ عند بازاروف، وكذلك ردود الفعل المُتباينة والعنيفة عند القرَّاء؛ إذ كان بعضهم يرَون أن

شخصية بازاروف تُمثل هجومًا على الشباب، وامتدح بعضهم هذه الشخصية باعتبارها شخصية بطلٍ حقيقي، ورأى فريق آخر أنه يُمثل خطرًا من لونٍ ما. ومهما تكن مشاعرنا إزاء بازاروف «الإنسان» فإن رواية «آباء وأبناء» لا تستطيع أن «تستوعبه» باعتباره «شخصية روائية»، ولذلك فإن أصدقاءه من أفراد أُسرة كيرسانوف، بل ووالدَيه المُسِنَّين المُثيرَين للشفقة، يواصلان العيش، ولكن نزوعه للقطْع في الأمور وتحدِّي ما حوله باعتباره مُثقفًا، يُخرجه من القصة، فهو لا يُناسبها ولا يصلُح معه الترويض أو «الاستئناس».

ويزداد هذا «التناقض» وضوحًا وسفورًا في حالة الشاب ستيفن ديدالوس الذي يُصوره جيمز جويس في روايته «صورة الفنان في شبابه»، فحياته العملية المُبكِّرة تتأرجح على الدوام بين مُداهنات المؤسَّسات، مثل الكنيسة، ومِهنة التدريس، والقومية الأيرلندية، وبين إحساسه بذاته المُستقلة، وهو الإحساس الذي ينشأ ببطءٍ وعناد باعتباره مُثقفًا أو مُفكرًا، شعاره هو شعار إبليس «لن أسجد لبشرٍ خلقته من طين»، وقد ذكر شيماس دين ملاحظةً ممتازة عن هذه الرواية، فقال إنها «أول رواية باللغة الإنجليزية تُصوِّر الولع المشبوب بالتفكير تصويرًا كاملًا.»[١٠] فليس أبطال روايات تشارلز ديكنز، أو وليم ثاكري، أو جين أوستن، أو توماس هاردي، أو حتى جورج إليوت من الشباب الذين يتميزون بأن شُغلهم الشاغل في الحياة هو حياة الذهن في المجتمع. وأما الشاب ديدالوس فيرى أن «التفكير أسلوب من أساليب خبرة الحياة.» والناقد «دين» على صوابٍ حين يقول إن الرسالة الفكرية أي العمل بالتفكير، لم تكن تُصوِّرُه القصص والروايات الإنجليزية إلا في «صورٍ بشعة ومضحكة معًا.» ومع ذلك فمن الأسباب التي حتَّمت أن يكون تشكيل الوعي الفكري الذي يُقاوِم ما حوله سابقًا على ممارسة ديدالوس للفن أنه كان شابًّا من شبَّان الأقاليم، وأنه نشأ في بيئةٍ تخضع لقيود الاستعمار (الإنجليزي لأيرلندا).

وعندما نصل إلى آخر الرواية نجد أن انتقادَه واعتزاله أفراد أُسرته والمكافحين في سبيل الاستقلال لا يَقِلَّان شدَّةً عن ابتعادِه عن أي مذهبٍ أيديولوجي قد يؤدي إلى الانتقاص من اعتزازه بفرديته ومن شخصيته التي تبدو في كثيرٍ من الأحيان «مُرَّة المذاق». وهكذا فإن جويس يُشبه تورجنييف في تصويره اللاذِع للتناقُض ما بين المُثقف الشابِّ

[١٠] Seamus Deane, *Celtic Revivals: Essays in Modern Irish Literature 1880–1980* (London: Faber & Faber, 1985), pp. 75–76.

وبين التدفق المُستمر للحياة البشرية. والرواية التي تبدأ بدايةً تقليدية يقصُّ الكاتب فيها نموَّ الصبي وترعرُعه في كنَف الأُسرة، وانتقاله إلى المدرسة ثم الجامعة، تنتهي نهايةً غريبة تُشبه «تحلُّل المادة العضوية»، إذ تتحوَّل إلى سلسلةٍ من المذكرات المُتقطعة غير المُترابطة مِن مفكرة البطل ستيفن ديدالوس، فالمُثقف أو المفكر هنا لن يتكيَّف مع الواقع ولن «يُستأنس»، ولن يستسلِم أو يخضع لرَتابة الحياة المُملَّة. ويُعبر ستيفن في أشهر «أحاديث» الرواية عمَّا يُمكن اعتباره في الواقع مذهبَ الحُرية عند كل مُثقفٍ أو مفكر، وإن كانت نبرات المُبالغة الميلودرامية فيما يقوله ستيفن تُمثل أسلوب الكاتب جويس في تقليم وتشذيب مَيل الشابِّ إلى الألفاظ الرنَّانة الطنانة: «سأُخبركم بما سوف أفعلُه وما أُحجِم عن فعله، لن أعُبد ما لا أومن به، سواء أطلَقَ على نفسه اسمَ منزلي أو وطني أو كنيستي، وسوف أُحاول التعبير عن نفسي بأسلوبٍ ما من أساليب الحياة أو الفن، وبأقصى ما أستطيع مِن حرية ومِن استغراقٍ كامل، ولن أدافع عن نفسي إلَّا بالأسلحة الوحيدة التي أسمح لنفسي باستخدامها، ألا وهي الصمت، والمَنفى، والدهاء.»

ولكننا لا نرى ستيفن، حتى في رواية أوليس، إلا في صورة شابٍّ عنيدٍ يخالف غيره الرأي وحسب. وأشدُّ ما يُثير الانتباه في مذهبه تأكيده للحرية الفكرية، وهي قضيةٌ كُبرى من قضايا «أداء» المُثقف أو المفكر، لأن الظهور بمظهر الغضوب ومُكدِّر الصفو لا يكفي ولا يصلح في ذاته هدفًا؛ فالغرض من النشاط الفكري هو نصر قضية الحرية والمعرفة الإنسانية، وأعتقد أن هذه المقولة لا تزال صادقةً على الرغم من التُّهمة التي سمعناها مرارًا، والتي تزعم بأن «الأقاصيص الكبرى للتحرُّر والتنور» لم تعُد متداولةً على الإطلاق في عصر ما بعد الحداثة، والعبارة المُقتطفة هي التي استعمَلَها الفيلسوف الفرنسي ليوتار في الإشارة إلى الطموحات البطولية المرتبطة بالعصر «الحديث» السابق، وهو يقصد عصر «الحداثية» الذي انقضى وباد، ويقول هذا الرأي إنَّ «الأقاصيص الكُبرى» قد حلَّت محلَّها «أوضاع محلية» و«مباريات لغوية»، وإنَّ مُثقفي ما بعد الحداثة اليوم يُعلون من شأن الكفاءة لا القِيَم العامة العالمية مثل الحقيقة والحرية. ولطالما رأيتُ أن ليوتار ومَن اتبعوه يُقِرُّون (في أمثال هذه الآراء) بمَناحي كَسَلِهم وضَعفهم، بل وباللامُبالاة التي تشين موقفهم، بدلًا من وضع تقديرٍ صحيح للمَوقف الذي لا يزال يُتيح للمُثقَّف ضُروبًا بالِغة التنوُّع من الفرص السانحة، على الرغم من «ما بعد الحداثة»، فالواقع يقول إن الحكومات لا تزال تظلم الشعوب، وإن الانتهاكات الجسيمة للعدالة ما زالت تُرتَكب، وإن استقطاب

«السلطة» للمُثقفين وضَمَّهم تحت جناحها ما زالا قادِرَين، فعليًّا، على إضعاف أصواتهم، وانحراف المُثقفين أو المفكرين عن أداء رسالتهم لا يزال يجري في حالاتٍ بالِغة الكثرة.

وقد كان فلوبير، في رواية التعليم العاطفي، أشدَّ إعرابًا من غيره عن خَيبة أملِه في المُثقَّفين أو المُفكرين، وأقسى من غيره، مِن ثَمَّ، في انتقادِهم. وتدور أحداث الرواية في باريس إبَّان فترة القلاقل التي شهدتها في الفترة من ١٨٤٨–١٨٥١م، وهي الفترة التي أطلق عليها المؤرِّخ البريطاني الشهير لويس ناميار وصفَ ثورة المُثقفين أو المُفكرين، فالرواية تُقدِّم لنا صورةً عامة مُنوَّعة الملامح للحياة البوهيمية والسياسية في «عاصمة القرن التاسع عشر»، وفي مركز الرواية نجد اثنَين من سُكان الأقاليم في فرنسا هما فريدريك مورو، وشارل ديلورييه، ويُصوِّر فلوبير، في وصفه «لُغامراتهما» الشبابية، غضبَه وحنقَه من عجزِهما عن السَّير في طريق المُثقفين أو المُفكرين المُستقيم. ويرجع جانب كبير من احتقار فلوبير لهما إلى ما قد نرى فيه مُبالغةً من جانبه في توقُّع ما كان يُمكنهما أن يفعلاه، وثمرة تصويره لهما هي أنصع وأبرع تمثيلٍ للمُثقف أو المُفكر الذي ضلَّ سبيله، فالشابَّان يبدآن حياتهما باعتبارهما قادرَين على أن يُصبحا من فقهاء القانون، والنقَّاد والمؤرخين، وكُتَّاب المقالات، والفلاسفة وأصحاب النظريات الاجتماعية الذين يَضعون رفاهية الشعب نُصب أعيُنهم، ولكن مورو ينتهي «بتضاؤل طموحاته الفكرية، فلقد فاتت الأعوام وهو يُعاني من «البطالة» الذهنية و«القصور الذاتي» في القلب.» وأما ديلورييه فيُصبح «مديرًا استعماريًّا في الجزائر؛ فهو يعمل أمين سِرِّ أحد الباشوات، ومديرًا لإحدى الصحف، ووكيلًا لشركة إعلانات … وهو يعمل حاليًّا مُستشارًا قانونيًّا لإحدى الشركات الصناعية.»

ويرى فلوبير أن مظاهر الإخفاق التي شهدها عام ١٨٤٨م تُمثل مظاهر إخفاقِ جيلِه، وكأنما كان يتنبَّأ بما أصبحنا عليه؛ إذ يُصور مصير مورو وديلورييه باعتباره نتيجة عدم تركيز إرادتهما، وباعتباره الضريبة التي يفرضها المجتمع الحديث، بشتَّى مظاهره التي تصرِف انتباه الناس عن مقاصدهم، وبدوَّامة مَسراته ومَلاذه، وقبل كل شيء، بظهور الصحافة والإعلانات وسرعة تحقيق الشهرة، ونشأة ما يُتيح الدوران بلا توقُّف، حيث يغدو من المُمكن تسويق جميع الأفكار، وتغيير أشكال جميع القِيَم، واختزال جميع المِهن في غرضٍ أوحد، هو السعي لكسب المال بيُسر وتحقيق النجاح بسرعة. وهكذا فإنَّ المشاهد الرئيسية في الرواية تدور رمزيًّا حول سباق الخيل، وحفلات الرقص في المقاهي ومنازل الدِّعارة، والمظاهرات، والمواكب، والاستعراضات والاجتماعات العامة، وفي

كلٌّ منها يُحاول مورو دائبًا الظفَر بالحب وتحقيق الإشباع الفكري، ولكنَّ شيئًا ما يحُول دائمًا بينه وبين هذَين.

ولا شكَّ أن بازاروف وديدالوس ومورو يُمثلون نماذج مُتطرفة، ولكنها نماذج تفي بالغرض — وهو غرضٌ بانورامي برعت وتفرَّدت في أدائه الروايات الواقعية في القرن التاسع عشر — وأقصد به تقديم صورٍ حية للمُثقفين وقد أحاطت بهم صعوبات ومُغريات عديدة، وهم يُوفون بما خُلِقوا من أجله أو يَخونون رسالتهم، لا باعتبارها مُهمةً ثابتة يتعلم المُثقف أو المُفكر كيف يؤدِّيها مُهتديًا بكتاب إرشادات، بل باعتبارها خبرةً عملية واقعية تواجِهُ التهديد المُستمر من الحياة الحديثة نفسها. و«المواقف الرمزية» التي يقِفُها المُثقف أو المفكر، بمعنى قُدرته على التعبير للمجتمع عن قضيةٍ ما أو فكرةٍ ما، لا ترمي في المقام الأول إلى تدعيم ذاته أو الاحتفاء بمكانته، ولا هي مقصودٌ بها أساسًا خدمة الأجهزة البيروقراطية القوية لدى أصحاب العمل الأسخياء، بل إن هذه «المواقف الفكرية» تُعتبَر في ذاتها نشاطًا مُستقلًّا، يعتمد على نوعٍ من الوعي الذي يتشكك فيما حوله، ويتميز بالالتزام، ويُكرِّس عمله دائمًا للبحث العقلاني والأحكام الخلقية؛ ومن شأن هذا أن يلفت النظر إليه، ويُعرضه للخطر معًا. وهكذا فإنَّ عليه أن يعرف كيف يُجيد استخدام اللغة وكيف يتدخَّل باستخدام اللغة، وهاتان سِمَتان جوهريَّتان من سِمات عمل المُثقف أو المُفكر.

ولكن تُرى ما الذي يُمثله المُثقف أو المُفكر اليوم؟ جاءتنا إحدى الإجابات عن هذا السؤال، وأنا أعتبرها من أفضل الإجابات وأصدقِها، من عالِم الاجتماع الأمريكي سي. رايت ميلز، وهو مفكر يتميز بالاستقلال الشديد، والرؤية الثاقبة المَشبوبة، والقدرة الفذَّة على التعبير عن آرائه بأسلوبٍ نثري واضح مباشر ومُقْنِع؛ إذ كتب في عام ١٩٤٤م يقول إن المُفكرين أو المُثقفين المُستقلين قد يواجِهون لونًا من الإحساس المؤسِف بالعجز، بسبب وضعِهم الهامشي، وقد يواجِهون خيار الانضمام إلى صفوف المؤسَّسات أو الشركات أو الحكومات باعتبارهم أفرادًا في مجموعاتٍ ضئيلة العدد تعمل داخلها، تتَّخذ قراراتٍ مهمةً ومستقلة دونما إحساسٍ بالمسئولية. ولكن الحلَّ لا يتمثَّل أيضًا في أن يُصبح المُثقف أو المفكر موظفًا «أجيرًا» في إحدى شركات «صناعة الإعلام»، لأن ذلك يجعل من المُحال إنشاء علاقةٍ مع الجمهور تُشبه علاقة «توم بين» بجمهوره. والخلاصة أن «وسيلة التواصُل والاتصال الفعال»، وهي العُملة التي يتعامَل بها المُثقف، تُصادَر ملكيَّتُها فلا تبقى للمفكر المُستقل إلا مُهمة رئيسية واحدة، وهي، كما يقول ميلز:

> يُعتبر الفنان المُستقل والمفكر المستقل من الشخصيات القليلة الباقية المؤهَّلة لمقاومة ومحاربة تنميط كلٍّ ما يتمتع بالحياة حقًّا، وقتله. ونُضرة الرؤية الآن تتضمن القدرة على مُداومة نزْع الأقنعة وتحطيم الأشكال النمطية للرؤية والفكر التي تُغرقنا فيها وسائل الاتصالات الحديثة [أي نظم الصور التمثيلية الحديثة].
>
> إن عالمَي الفن الجماهيري والفكر الجماهيري يزداد تسخيرهما لتلبية مُتطلَّبات السياسة، ولذلك فلا بدَّ من تركيز التضامن والجهود الفكرية في مجال السياسة، فإذا لم يرتبط المُفكر بقيمةِ الحقيقة في الكفاح السياسي، فلن يستطيع تلبيةَ مُتطلبات الحياة الواقعية، بصفةٍ عامة، بمستوى المسئولية اللازم.[١١]

هذه الفقرة جديرة بالقراءة وإعادة القراءة، لِما تزخر به من إشاراتٍ دالة مُهمة، وما تؤكده في أكثر من موضع: إن السياسة حولنا في كل مكان؛ وليس بوسع أحدٍ أن يَفِرَّ إلى عالم الفن أو حتى إلى عالَم الفكر أو حتى إلى عالَم الموضوعية المُنَزَّهة عن الغرض أو النظريات التعالية؛ فالمثقفون ينتمون إلى عصرهم، وتسوقُهم معًا السياسة الجماهيرية القائمة على الصور الفكرية التي يُجسِّدها الإعلام أو صناعة أجهزة الإعلام، وهم لا يستطيعون مقاومة هذه الصور إلا بالطعن فيها، والتشكيك فيما يُسمَّى «بالروايات الرسمية»، ومُبررات السلطة التي تُروِّجها أجهزة إعلامية ذات قوةٍ متزايدة — بل لا يقتصر الأمر على أجهزة الإعلام؛ إذ يتضمَّن اتجاهاتٍ فكريةً تُكَرِّس بقاء الأوضاع الراهنة ووضع الأمور في إطار منظورٍ مقبول للأمر الواقع — كما إنهم يقومون بما يُسمِّيه ميلز نزع الأقنعة، وتقديم صورٍ بديلة يحاول المُثقف فيها أن يكون صادقًا ما وَسِعه الصِّدق.

ولكن ذلك أبعد ما يكون عن المهمة اليسيرة، فالمثقف دائمًا ما يقِف بين العُزلة والانحياز. ما كان أصعب على المثقف أو المُفكر أن يُذكِّر المواطنين الأمريكيين، خلال حرب الخليج الأخيرة ضد العراق (١٩٩١م) بأنَّ الولايات المتحدة لم تكن دولةً بريئة أو مُنزَّهة عن الغرَض (وقد رأى واضعو السياسات أن نسيان غزو فيتنام وغزو بنما مُفيد فنسوا

[١١] C. Wright Mills, *Power, Politics, and People: The Collected Writings of C. Wright Mills*, ed. Irving Louis Horowitz (New York: Ballantine, 1963), p. 299.

هذا وذاك.) وأن أحدًا لم يُعيِّن الولايات المتحدة شُرطيًّا للعالَم، بل هي التي عيَّنت نفسها. ولكنني أعتقد أن ذلك كان من مهامِّ المُثقف أو المفكر آنذاك، أي أنْ ينبش ويذكِّر بما هو مَنْسي، ويُقيم الروابط التي كان المسئولون يُنكرونها، وأن يُشير إلى طرائق عمل بديلةٍ كان يمكن أن تُجنِّبنا الحرب والهدف المصاحب لها وهو إهلاك البشر.

والقضية الأساسية عند ميلز هي التعارُض بين الجماعة والفرد؛ إذ ما أشدَّ التفاوت بين قوة المُنظمات الضخمة، من الحكومات إلى الشركات، وبين الضعف النِّسبي لا للأفراد فحسْب بل أيضًا للبَشَر الذين يُعتبَرون في منزلة ثانوية، مثل الأقليات، والشعوب والدول الصغيرة، والثقافات والأجناس التي تُعتبر في منزلةٍ أدنى أو أقل من غيرها. ولا شك لديَّ على الإطلاق في أن المثقف أو المفكر مُنحاز إلى صفوف الضعفاء والذين لا يُمثلهم أحد في مَراقي السلطة. من المُحتمَل أن يقول البعض إنه مثل روبين هود، لكنه ليس دورًا بسيطًا، ولذلك فمِن المُحال أن نرفضه بسهولة باعتباره ضربًا من المثالية الرومانسية المفرطة. فمفهومي لمصطلح المثقف أو المفكر يقول إنه «في جوهره»، ليس داعيةَ مُسَالَمَةٍ ولا داعية اتِّفاقٍ في الآراء، لكنه شخصٌ يُخاطر بكيانه كله باتخاذ موقفه الحسَّاس، وهو موقف الإصرار على رفض «الصيغ السهلة»، والأقوال الجاهزة المبتذلة، أو التأكيدات المُهذبة القائمة على المصالحات اللبقة، والاتفاق مع كلِّ ما يقوله وما يفعله أصحاب السلطة وذوو الأفكار التقليدية. ولا يقتصر رفض المُثقف أو المفكر على الرفض السلبي، بل يتضمن الاستعداد للإعلان عن رفضه على الملأ.

ولا يعني هذا، في جميع الأحوال، انتقاد السياسات الحكومية، بل يعني اعتبار أنَّ مهمة المثقف والمفكر تتطلَّب اليقظة والانتباه على الدوام، ورفض الانسياق وراء أنصاف الحقائق أو الأفكار الشائعة باستمرار. ومن شأن هذا أن يستلزِم واقعيةً مُطردة ثابتة، ويستلزِم طاقةً عقلانية فائقة، وكفاحًا مُعقدًا للحفاظ على التوازُن بين مشكلات الذات عند الفرد (في إحدى الكفتَين) ومُتطلَّبات النشر والإفصاح عن الرأي علنًا (في الكفة الأخرى) وذلك هو الذي يجعل منه جهدًا دائبًا متواصلًا، لا يكتمل قط، ولا بدَّ أن تعيبه عيوب. ولكنني أرى، من وجهة نظري الشخصية على الأقل، أن العوامل التي تهَبُهُ القوة، وتعقيداته أيضًا، تزيد المرء ثراءً نفسيًّا وذهنيًّا، حتى إن لم تجعله يحظى بالحُب الجمِّ من عامة الناس.

الفصل الثاني

استبعاد الأمم والتقاليد

من يقرأ الكتاب المشهور «خيانة المُثقفين» الذي وضعه جوليان بندا يشعر بأن المثقفين أو المفكرين يعيشون في «فضاء كوني» لا تحدُّه الحدود القومية ولا الهوية العرقية. والواضح أن بندا كان يتصور، فيما يبدو، حين كتب ذلك الكتاب في عام ١٩٢٧م، أن الاهتمام بالمثقفين أو المفكرين معناه الاهتمام بالأوروبيين وحدَهم (فهو لا يُعرب عن رضاه عن أحدٍ من غير الأوروبيين إلَّا يسوع المسيح عليه السلام).

ولقد تغيَّرت الأحوال كثيرًا منذ ذلك التاريخ. ففي المقام الأول لم تعُد أوروبا والغرب «حامل اللواء»، الذي لا يتحدَّاه أحد، لبقية العالَم، إذ إن تفكيك الإمبراطوريات الاستعمارية العظمى بعد الحرب العالمية الثانية قلَّل من قُدرة أوروبا على الإشعاع فكريًّا وثقافيًّا لإنارةِ ما كان يُسمَّى بالمناطق المُظلمة على الأرض، وقد آذنت الحرب الباردة، ونشأة العالَم الثالث، والتحرُّر العالمي الذي صاحب ذلك، ضمنًا إن لم يكن فعلًا، من خلال إنشاء الأمم المتحدة، بأن أصبحت الأمم والتقاليد غير الأوروبية جديرة فيما يبدو، بالاهتمام الجاد اليوم.

ونحن نرى ثانيًا أن السرعة المُذهلة في الانتقال والاتصال قد أوجدت وعيًا جديدًا بما جرى العرف على الإشارة إليه باسم «الاختلاف» و«الغيرية»؛ فإذا بسَّطنا الأمر قُلنا إن هذا يعني أنك إذا بدأتَ تتحدَّث عن المثقفين أو المفكرين فلن تستطيع التعميم الذي اعتدْتَهُ من قبل، فالمثقفون أو المفكرون الفرنسيون، على سبيل المثال، تختلف صورتهم تمامًا من حيث التاريخ والأسلوب عن نُظرائهم الصينيين. وبعبارةٍ أخرى فإنك حين تتحدَّث عن المثقفين اليوم معناه أن تتحدَّث أيضًا وبصفةٍ محددة عن اختلافات مُعينة ما بين القوميات والأديان والقارات، وكلها تتَّصل بالموضوع نفسه، ويتطلَّب كلٌّ منها بحثًا منفصلًا، فالمثقفون أو المفكرون الأفريقيون مثلًا، أو المثقفون أو المفكرون العرب،

كل منهم ينتمي إلى سياقٍ تاريخي بالِغ الخصوصية، وله ما له من مشكلاتٍ وأمراض وانتصارات وخصائص.

ويرجع تضييق «البؤرة» والتركيز على السياقات المحلية في نظرتنا إلى المُثقفين أو المفكرين، ولو إلى حدٍّ ما، إلى التكاثُر المذهل للدراسات المُتخصِّصة التي رصدت مُحقَّةً اتساع الدور المنوط بالمثقفين في الحياة الحديثة. وفي معظم المكتبات الجامعية أو البحثية المحترمة في الغرب اليوم آلاف العناوين لدراسات وكُتُب كُتِبت عن المثقفين أو المفكرين في شتَّى البلدان، وقد يقضي المرء سنواتٍ للإحاطة بما كُتِب عن كل «مجموعة». وإلى جانب هذا نجد أن المثقفين أو المفكرين قد تختلف لُغاتهم اختلافًا بيِّنًا، وبعض هذه اللغات، مثل العربية والصينية، تفرِض علاقةً بالِغة الخصوصية بين الخطاب الفكري الحديث والتقاليد القديمة التي تتميز في العادة بثرائها الشديد. وهنا أيضًا نجد أن أي مؤرخ غربي يحاول جادًّا أن يفهم المُثقفين أو المُفكرين — في ظلِّ تلك التقاليد «الأخرى» المختلفة — لا بدَّ له من قضاء سنواتٍ طويلة يتعلم فيها اللغات الخاصة بها. ومع ذلك وعلى الرغم من هذا الاختلاف وهذه الغيرية، ورغم شحوب صورة المفهوم العالمي لمعنى المُثقَّف أو المُفكر، فإن بعض الأفكار العامة عن المثقف أو المفكر الفرد — وهو ما يهمني في هذا المقام — يمكن أن تنطبق على سياقاتٍ تتجاوز السياقات المحلية الصِّرفة.

وأول ما أريد أن أناقشه منها هو الجنسية، وكذلك ذلك الفرع الذي نما وتفرَّع من أحد أغصانها في الصوبة، وهو القومية، لن نجد مفكرًا في العصر الحديث — ويَصْدُق هذا على نعوم تشومسكي وبرتراند راسل مثلما يَصْدُق على أفرادٍ لم تشتهر أسماؤهم — أقول لن نجد مفكرًا مُحدثًا يكتب بلغة الاسبرانتو، أي تلك اللغة التي قُصد بها إما أن تنتمي إلى العالَم كله أو ألا تنتمي إلى بلدٍ مُعين أو إلى تقاليد مُعينة على الإطلاق، بل إن كل مثقفٍ أو مفكر فردي يُولَد في ظلِّ لغةٍ معينة، والأغلب أن يقضي بقية حياته في ظل تلك اللغة، وهي الوسيط الرئيسي للنشاط الفكري، واللغات جميعًا بطبيعة الحال لغات قومية — اليونانية، والفرنسية، والعربية، والإنجليزية والألمانية وهلمَّ جرًّا — رغم أن إحدى القضايا الرئيسية التي أُثيرها هنا تقول إن المُفكر مُضطر إلى استعمال لغةٍ قومية، ولا يقتصر ذلك على الأسباب الواضحة وهي إلمامه بها ويُسر استخدامه لها، بل يتعدَّاه إلى أنه قد يأمُل أن يضغط ضغطة مُعينة على صوتٍ خاص من أصوات تلك اللغة أو يتكئ على إحدى نبراتها الخاصة ابتغاء التعبير في النهاية عن نظرةٍ خاصة به.

وأمَّا المشكلة المُحدَّدة التي يواجهها المفكر فهي أننا نجد في كل مجتمع «جماعة لغوية» بمعنى أنها جماعة تكوَّنت لديها عادات مُعينة في التعبير، من وظائفها الرئيسية

الحفاظ على الوضع الراهن، والتأكُّد من تصريف الأمور بيُسر، ودون تغيير، ودون أن يطعن فيها أحد، وللكاتب جورج أورويل كلام بالِغ الإقناع عن هذه القضية في مقاله «السياسة واللغة الإنجليزية»، إذ يستشهد باستشراء القوالب الجاهزة أو الكليشيهات، والاستعارات المستهلكة، والكتابة التي تنمُّ عن الكسَل الذهني، قائلًا إنها من الأدلة على «تدهور اللغة». ونتيجة لاستخدام هذه وأمثالها، يُصيب الذهن نوع من الخدَر يجعله مُستقبلًا سلبيًّا، في الوقت الذي تتدفَّق فيه ألفاظ اللغة، وتؤثر في السامع تأثير الموسيقى الخفيفة المعزوفة في الخلفية في السوبر ماركت، إذ «تغسل» الوعي وتُغويه بالقبول السلبي لأفكارٍ ومشاعر لم يفحصها أو يختبر صحَّتها أحد.

كان ما يشغل أورويل ويُقلقه في ذلك المقال الذي كتبه عام ١٩٤٦ هو قيام السياسيين من مُثيري الدهماء بانتهاك أذهان الإنجليز خلسة، إذ يقول إن «اللغة المستخدمة في السياسة — وهذا يصدُق، مع بعض التنويعات، على جميع الأحزاب السياسية من المحافظين إلى الفوضويين — ترمي إلى أن تكسو الأكاذيب ثَوب الصدق، فتجعل القتل العَمد يبدو عملًا جديرًا بالاحترام، وتُظهر الهواء الخالص بمظهر الجسم الصلب.»[١] والمشكلة أكبر من ذلك، ومع ذلك فهي مشكلة مُعتادة، ونستطيع ضرب أمثلة موجزة توضحها من مَيل اللغة اليوم إلى تفضيل العام، والجماعي، والمشترك. وسوف نجد في الصحافة أدلة تثبت هذا، فكلَّما ازدادت قوة الصحيفة، واتَّسع نطاق توزيعها، وازداد إيحاء اسمها بالثقة ازداد إحساس القارئ بأنها تُمثل «جماعة» أكبر من مجرد مجموعةٍ من الكُتَّاب المُحترفين والقراء. والفرق بين صحيفة «نيويورك تايمز» وأي صحيفة مُصَوَّرة مُصغرة رخيصة هو أن الأولى تطمح إلى أن تكون (بل وتُعتبَر بصفة عامة) الصحيفة القومية التي يُرجَع إليها، ومقالاتها الافتتاحية لا تقدم فقط آراء عددٍ محدود من الرجال والنساء بل المفترض أنها تُقدم ما يُعتبَر «الحقيقة» أو الحقائق الخاصة بالأمَّة كلها، إلى أفراد الأمة كلهم. وأما الثانية فترمي إلى اجتذاب اهتمام القراء المؤقت بالمقالات المثيرة وأساليب الإخراج الصحفي الذي يخلب الأنظار. فالمقال المنشور في نيويورك تايمز يُوحي بالثقة والتعقل، وبأنه يعتمد على أبحاثٍ طويلة، وبأنه قد سبقته تأمُّلات عميقة وأحكام رزينة، وكلمة «نحن» التي ترِد في المقالات الافتتاحية، شأنها شأن

[١] George Orwell, *A Collection of Essays* (New York: Doubleday Anchor, 1954), p. 177.

ضمائر الجمع المُتصلة، تُشير مباشرة إلى محرري الصحيفة، بطبيعة الحال، ولكنها تُوحي في الوقت نفسه بهوية قومية مشتركة، على نحوِ ما نرى في العبارة الشهيرة «نحن، أبناء الولايات المتحدة ...» وكانت المناقشة العامة للأزمة الناشبة إبان حرب الخليج، في التليفزيون خصوصًا ولكن كذلك في الصحافة المطبوعة، تفترِض وجود ضمير الجمع الذكور بدلالاته القومية، وكان يتكرَّر ورودُه على ألسنة الصحفيين، والمُراسِلين الحربيين، بل والمواطنين العاديين أيضًا، على نحو ما نرى في عبارة «متى نبدأ الحرب البرية» أو «هل وقعت إصابات في صفوفنا؟»

ويقتصر دور الصحافة على إيضاح وتثبيت ما هو مُضمر في وجود اللغة القومية نفسه، كشأن اللغة الإنجليزية على سبيل المثال، أي وجود مجتمع قومي، أو هوية أو ذات قومية، ولقد ذهب ماثيو أرنولد في كتابه الثقافة والفوضى (١٨٦٩م) إلى حدِّ القول بأن «الدولة» أفضل ذاتٍ للأُمَّة، وبأن الثقافة القومية هي التعبير عن أفضل الأقوال وأفضل الأفكار. وليست هذه وتلك أمورًا بديهية، ويقول أرنولد إنه من المُفترض أن يتولَّى «أهل الثقافة» الإفصاح عن هذه الذات الفُضلى وعن أفضل الأفكار أيضًا، ويبدو أنه كان يعني مَن دأبتُ على الإشارة إليهم باسم المثقفين، أو المفكرين، أي الأفراد الذين تؤهِّلهم قُدرتهم على التفكير والحُكم لتمثيل أفضل الأفكار — الثقافة نفسها — وتمكينها من السيادة والغلبة. ويعمد أرنولد إلى الصراحة الكامِلة عندما يقول إنه من المُفترَض ألَّا يكون هذا لمصلحة طبقاتٍ مُعينة أو مجموعات صغيرة من الأشخاص، بل لنفع المجتمع كله، وهنا أيضًا، كما هو الحال فيما يتعلَّق بالصحافة الحديثة، من المُفترَض أن يكون دور المُثقفين مساعدة مجتمعٍ قومي ما على الإحساس برابطة الهوية المشتركة، وهي هوية بالِغة السمو والارتقاء.

ويكمن وراء حُجَّة أرنولد خوفُه من أن يؤدي ازدياد الديمقراطية، بزيادة أعداد الذين يُطالبون بالحق في التصويت والحق في أن يفعلوا ما يحلو لهم إلى ازدياد «مشاكسة» المُجتمع، ومن ثَمَّ ازدياد صعوبة حُكمه، ومن هنا نجد ما لا يصرح به أرنولد من ضرورة قيام المثقفين «بتهدئة» الجماهير، وبإرشادهم إلى أن أفضل الأفكار وأفضل الآثار الأدبية تُمثل الانتماء إلى مجتمعٍ قومي، وهذا مِن شأنه أن يَحُول دون ما صاغه أرنولد في عبارة «أن يفعل المرء ما يحلو له.» كان هذا في إبَّان الستينيات من القرن التاسع عشر.

أما بندا في عشرينيات القرن العشرين فكان يرى أن المثقفين يُواجهون خطر الالتزام الشديد بما أوصي به أرنولد، فإذا قام المثقفون بإرشاد الشعب الفرنسي إلى عظمة العلوم

والآداب الفرنسية، فإنهم بذلك يُعَلِّمون المواطنين أيضًا أن الانتماء إلى مجتمع قومي هدَف يُنشَد لذاته، خصوصًا إذا كان ذلك المجتمع أمةً عظيمة مثل فرنسا، ولكن بندا لا يُرحب بذلك ويُفضل، بدلًا منه، أن يُقلِع المثقفون عن النظر إلى القضية من منظور المشاعر الجماعية، بل أن يُركزوا بدلًا من ذلك، على القِيَم التعالية، أي القيم التي تتَّسم بالعالمية وتنطبق على جميع الأمم والشعوب. وعلى نحوِ ما ذكرت منذ لحظات، كان بندا يُسلِّم، دون مناقشة، بأن هذه القيم أوروبية، لا هندية ولا صينية. وأما عن نوع المثقفين الذين كان يُعرِب عن رضاه عنهم، فقد كانوا أيضًا رجالًا أوروبيين.

لا يبدو أن ثمَّة مفرًّا من الحدود والسدود التي تبنيها حولنا الأُمم أو سواها من ضروب المجتمعات (مثل الأوروبية أو الأفريقية أو الغربية أو الآسيوية) وهي التي تتكلَّم لغةً مشتركة، وتشترك في مجموعةٍ كاملة من الخصائص وألوان التحيُّز وعادات التفكير الثابتة، المضمرة والمشتركة. ولن تجد فيما يُسمى بالخطاب العام عادة أشدَّ شيوعًا من استخدام كلمات مثل «الإنجليز» أو «العرب» أو «الأمريكيين» أو «الأفريقيين»، ولا تقتصر دلالة كل منها على ثقافة كاملة بل تُشير أيضًا إلى أسلوب تفكير أو بناءٍ عقلي مُحددٍ وخاص.

وينطبق هذا إلى حدٍّ بعيد على النظرة الحالية إلى العالَم الإسلامي، فإن عدد أبنائه يتجاوز ألف مليون شخص، وهو يضم عشرات المجتمعات المختلفة، ونحو ستِّ لغاتٍ كبرى، من بينها العربية والتركية والفارسية، وأبناؤه ينتشرون في مساحةٍ تغطي ثلث المعمورة، ومع ذلك فإن المثقفين الأمريكيين أو البريطانيين يختزلون هذا التنوُّع عند الحديث عنهم، وهو ما لا ينمُّ عن إحساس بالمسئولية في رأيي، فيُطلقون على الجميع اسم «الإسلام» وحسب. واستخدامهم لهذه الكلمة المفردة معناه أنهم، فيما يبدو، يعتبرون أن الإسلام شيءٌ بسيط يمكن إطلاق التعميمات الكبرى عليه، بحيث تغطي التاريخ الإسلامي كله الذي يقرُب عمره من ألف وخمسمائة سنة، وبحيث تسمح بإصدار الأحكام، دون خجل، عن الاتساق بين الإسلام والديمقراطية، وبين الإسلام وحقوق الإنسان، والإسلام والتقدم.[٢]

[٢] سبقت لي مناقشة هذا الاتجاه في كتابي الاستشراق (New York: Pantheon, 1979) وكتابي تغطية الإسلام (New York: Pantheon, 1981) وأخيرًا في مقال بعنوان «الخطر الزائف الذي يُمثله الإسلام»

ولو كانت هذه المناقشات لا تزيد عن انتقاداتٍ يوجهها أفراد من العلماء الذين يبحثون، مثل شخصية كاسوبون التي صورتها الروائية جورج إليوت، عن مفتاحٍ لجميع الأساطير، لاستطعنا أن نتجاهلها باعتبارها لونًا من التخليط والضرب في شعابِ الخُرافة، ولكن هذه المناقشات تجري في سياق فترة «ما بعد الحرب الباردة» التي أنشأتها هيمنة الولايات المتحدة على التحالُف الغربي، وظهر فيها اتفاق الآراء حول ما يُسمَّى بالنزعة الإسلامية الأصولية باعتبارها الخطر الجديد الذي حلَّ محلَّ خطر الشيوعية. وهنا لم يؤدِّ التفكير الجماعي إلى اتِّخاذ المُثقفين مواقف التفكير النقدي الذي يتَّسِم بالتساؤل والتشكك في داخل الذهن الفرد، على النحو الذي وصفْتُهُ، أي لدى أفرادٍ لا يُمثلون اتفاق الآراء المذكور بل يتشككون في أُسُسه العقلانية والأخلاقية والسياسية، ناهيك بأُسُسه المنهجية، بل قد تحوَّل المثقفون إلى جوقة تُردِّد صدى النظرة السياسية السائدة، فزادوا بذلك من سرعة اندفاعها وانضمامها إلى ما وصفتُه بالفكر الجماعي، وتدريجيًّا إلى القول بما يزداد طابعه اللاعقلاني باطِّراد، أي القول بوجود الآخر الذي يُمثله الضمير «هم» الذي يتهدَّدنا «نحن» ويُمثل خطرًا علينا، والنتيجة هي التعصب والخوف لا المعرفة والتواصل أو المشاركة.

ولكن، ويا للأسف، ما أيسر تكرار الصيغ الجماعية، إذ إن مجرد استعمال لغةٍ قومية (ما دام لا يُوجَد لهذا بديل) من شأنه إلزامك بما هو أقرب إلى متناول يدك، والدفع بك إلى الانسياق في الحشد الذي يستعمِل العبارات الجاهزة والاستعارات الشائعة لِما يُمثله «نحن» وما يُمثله «هم»، وهي لا تزال جاريةً على الألسن بفضل الهيئات المختلفة، بما في ذلك الصحافة، واللغة المهنية للأكاديميين، وتلبية لُمقتضيات التفاهم على مستوى المجتمع كله. ويُعتبر هذا كله جانبًا من جوانب الحفاظ على هويةٍ قومية، فإن الإحساس مثلًا بأن «الروس قادمون»، أو بأن الغزو الاقتصادي الياباني وشيك الوقوع، أو بأن الإسلام المُقاتل قد بدأ مَسيرته، لا يقتصِر معناه على الشعور بالفزع الجماعي، بل يتعدَّاه إلى تدعيم هويتنا «نحن» باعتبارها محاصرةً وتتعرض للخطر، وكيفية «التعامُل» مع هذا تُمثل قضيةً كبرى من قضايا المُثقف اليوم، هل تفرض حقيقة الانتماء القومي

نشرتُه بتاريخ ٢١ نوفمبر ١٩٩٣م في مجلة: New York Times Sunday Magazine, وعنوان المقالة بالإنجليزية: The Phoney Islamic Threat.

على المثقف الفرد، الذي هو محور اهتمامي في هذا السياق، أن يلتزم بالحالة النفسية العامة بدعوى التضامن، أو الولاء الأزلي، أو الوطنية القومية؟ أم ترانا نستطيع إقامة حُجةٍ أرجح لاتخاذ المُثقف موقف المُنشق الخارج على «التشكيلة» الجماعية؟

الإجابة المُوجزة هي أنه لا ينبغي للتضامُن أن يسبق النقد بحالٍ من الأحوال، فالمُثقف دائمًا ما يُتاح له الاختيار التالي: إما أن ينحاز إلى صفوف الضعفاء، والأقل تمثيلًا في المجتمع، ومَن يُعانون من النسيان أو التجاهل، وإما أن ينحاز إلى صفوف الأقوياء. ومن المناسب هنا أن نُذَكِّر أنفسنا أن اللُّغات القومية ليست موجودة وحسب، جاهزة للاستعمال، بل لا بدَّ من امتلاكها أو ادِّعاء ملكيتها قبل استعمالها. فالكاتب الصحفي الأمريكي الذي كان يُمارس عمله في إبان حرب فيتنام، مثلًا، ويستعمل الضمير «نحن» وضمير الملكية المُتصل «نا» (في «لنا»)، كان يعلن في الواقع عن استيلائه على أمثال هذه الضمائر ويربط بينها واعيًا وبين أحد الطرفين: إما ذلك الغزو الإجرامي لأمَّةٍ نائية في جنوب شرقي آسيا، وإما وهو البديل الأشد صعوبة، تلك الأصوات المُفردة التي تُعرب عن معارضتها، وترى في الحرب الأمريكية نزقًا وحَيفًا بيِّنًا. ولكن هذا لا يعني المعارضة من أجل المعارضة وحسب، بل يعني حقًّا طرح الأسئلة، ووضع حدود التمييز بين هذا وذاك، والتذكير بكلِّ ما لا يُلتَفت إليه أو يُتجاهل في غمار الاندفاع نحو الأحكام والأفعال الجماعية، وأما فيما يتعلق باتفاق الآراء حول هوية «الجماعة» أو الهوية القومية، فمُهمة المثقف إيضاح أن «الجماعة» ليست كيانًا «طبيعيًّا» أو هبة الله للإنسان، بل هي كيان مبني مصنوع، بل «مُختَرَع» في بعض الحالات، ومن ورائه تاريخ كفاح أو فتوحات، وأن «تمثيله» مُهم في بعض الأحيان، وقد نهض نعوم تشومسكي وجور فيدال بهذه المُهمة في الولايات المتحدة ولم يَدَّخرا وسعًا في سبيلها.

ومن الأمثلة الناصعة على ما أعنيه هنا مقال الغرفة الخاصة الذي كتبَتْه فرجينيا وولف، والذي يُعتبر من النصوص المحورية لكل مثقفٍ حديث يؤمن بمذهب نُصرة المرأة، فالواقع أنه حين طُلِب إلى وولف أن تُلقي محاضرة عن المرأة والكتابة القصصية، قرَّرت الكاتبة في البداية أن تتجاوز التفاصيل إلى ذِكر النتيجة التي توصَّلت إليها — أي إن المرأة تحتاج إلى المال وإلى غرفةٍ خاصة حتى تكتُب القصة — وهو ما يفرض عليها تحويل القضية إلى حُجةٍ عقلانية، كما يجعلها تلتزم بخطوات عملية تصفها على النحو التالي «كل ما يستطيعه الفرد هو أن يُبيِّن كيف أصبح يؤمن بما يؤمن به من آراء.» وتقول وولف إن عرض حُجتها يمثل البديل عن تقديم الحقيقة مباشرة،

فحيثما يتعلق الأمر بالجنس فالأرجح أن يَعقُب طرح القضية خلاف لا مناظرة «فكل ما يستطيعه المُتحدِّث هو أن يُتيح لأفراد جمهوره فرصة الخروج بالنتائج التي يرَونها في غمار ملاحظتهم لِما يتَّسم به هذا المتحدِّث من مناحي القصور والتحيز والخواص الفردية.» ونحن نرى في هذا، بطبيعة الحال، حيلةً أو خطةً عملية لتجريد المُعارض من سلاحه، ولكنها تتضمن تعريض المُتحدث للخطر أيضًا. وهكذا تجمع فيرجينيا وولف بين الحجَّة العقلانية والتعرُّض للخطر لكي تفتح لنفسها منفذًا تنفُذ منه إلى موضوعها، لا باعتبارها صوتًا يُمثل الجمود المذهبي ويُردِّد الأقوال نفسها، بل باعتبارها من المُثقفين الذين يُمثلون «الجنس الأضعف» والمَنسي، وفي لغةٍ تُناسب المهمة المنوطة بها تمامًا. وهكذا نرى أن تأثير الغرفة الخاصة هو أن تُخرِج من باطن لُغة السيادة الأبوية، كما تُسمِّيها فيرجينيا وولف، ومن باطن سلطة هذه السيادة، حساسيةً جديدة وإحساسًا جديدًا بمكانة المرأة، وهي مكانة ترى أنها ثانوية وخفية وعادةً ما لا يُفكر فيها أحد. وهكذا تتحفنا بصفحاتٍ رائعة عن جين أوستن التي كانت تُخفي مخطوط رواياتها، أو عن الغضب الباطن المكتوم لدى شارلوت برونتي، أو ما يُعتبَر أروع وأجمل، عن العلاقة بين القِيَم الذكورية المُهيمنة، والقيم الأنثوية الثانوية والمُحتجبة.

وعندما تصف وولف كيف تقوم تلك القيم الذكورية في وجه المرأة حين تُمسِك بالقلم وتشرع في الكتابة، فإنها تصف أيضًا العلاقة القائمة عندما يبدأ المثقف أو المفكر الفرد في الكتابة أو الحديث. فنحن نُدرك دائمًا وجود هيكل للسلطة والنفوذ، وتراكُم تاريخي لبعض القيم والناس والأفكار التي سبق تفصيل القول فيها، وكذلك — وهو الأهم للمثقف — وجود جانبٍ خفي لها، وأعني به تلك الأفكار والقِيَم والناس والنساء (مثل الكاتبات اللاتي تتحدَّث وولف عنهن) واللاتي لم تُتَح لأي منهنَّ غرف خاصة. ويقول فالتر بنيامين (وولتر بنجامين) «إنَّ كل مَن كُتب له النصر يشارك حتى يومنا هذا في مواكب النصر التي يطأ فيها الحكام الحاليون بأقدامهم على الذين انبطحوا على الأرض.» وتتفق هذه الرؤية الدرامية إلى حدٍّ ما للتاريخ مع رؤية جرامشي الذي يرى أن الواقع الاجتماعي نفسه ينقسِم إلى قسمَين هما الحُكام والمحكومون، وأظنُّ أن الاختيار الرئيسي الذي يُواجهه المُثقف هو الاختيار بين الانضمام إلى استقرار المُنتصِرين والحُكام أو السير في الطريق الشاق، أي أن ينظر إلى ذلك الاستقرار باعتباره حالةً من حالات الطوارئ التي تُهدِّد المُستضعَفين بخطر الفناء التام، وأن يأخذ في اعتباره تجربة الانزواء في موقعٍ ثانوي، وذِكرى الأشخاص والأصوات التي طواها النسيان، فكما يقول بنيامين،

«لا يعني تفصيل الماضي تاريخيًّا الإقرار «بالحال التي كان عليها» ... بل يعني اقتناص الذِّكرى [أو لحظة الحضور] التي تلتمِع في الذهن في ساعةٍ من ساعات الخطر.»[٣]

ومن التعريفات المُعتمدة للمثقف أو المفكر الحديث، التعريف الذي أورده إدوارد شيلز، عالم الاجتماع، المعروف، ويقول فيه:

> «يُوجَد في كل مجتمع ... بعض الأشخاص الذين يتمتَّعون بحساسيةٍ فذة للقداسة، وبقُدرة خاصة على تأمُّل طبيعة الكون الذي يعيشون فيه، والقواعد التي تحكُم مجتمعَهم. وتُوجَد في كل مجتمعٍ أقلية من الأشخاص الذين يتمتعون بمَقدرة تفُوق طاقة سواهم من البشر العاديين على التساؤل والبحث، وتُحفِّزهم الرغبة في التواصُل المُتكرر مع الرموز الأعم والأشمل من المواقف العملية في الحياة اليومية، وهي الرموز ذات الدلالات الأبعد والأوسع زمنًا ومكانًا، ويحتاج أفراد هذه الأقلية إلى إخراج وتجسيد بحثهم ومَطلبهم في كلامٍ شفوي ومكتوب، وفي ما يُعبَّر عنه شعرًا أو فنًّا تشكيليًّا، وبالذكريات أو الكتابة التاريخية، وبألوان الأداء الطقسي وضروب العبادة، وهذه الحاجة الباطنة إلى النفاذ إلى ما وراء ستار الخبرة العملية الواقعية هي الدليل الذي يُميِّز المثقفين أو المُفكرين في كل مجتمع.»[٤]

ويعتبر هذا التعريف من أحد جوانبه إعادة صياغة لتعريف بندا — أي إن المثقفين ضرب من «العلماء» (بالمعنى الديني) الذين يُمثلون أقلية في المجتمع — ويُعتبر من جانبٍ آخر وصفًا عامًا من منظور علم الاجتماع. ويضيف شيلز، بعد ذلك، أن المثقفين يُمثلون طرفَين متباعدَين: فإما أنهم يُعارضون المعايير والأعراف السائدة، أو أنهم يتَّخذون موقف الذي يسمح بالتكيُّف والتوافق؛ إذ ينحصر همُّهم في توفير «النظام والاستمرار في الحياة العامة». وأنا أرى أن الإمكانية الأولى فقط من هاتَين هي التي تصدُق على دور المثقف الحديث — (أي مهمة الطعن في المعايير والأعراف السائدة) — والسبب على وجه

---

[٣] Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1969), pp. 256, 255.

[٤] Edward Shils, The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 1 (1958–59), 5–22.

الدقَّة هو أن هذه المعايير والأعراف السائدة ترتبط اليوم ارتباطًا وثيقًا بالأمة (لأن الأمَّة هي التي تأمُر بها على أعلى المستويات) والأمة دائمًا ما تؤمِن بمذهب النصر والغلبة، وهي دائمًا تشغَل مواقع السلطة، كما إنها دائمًا ما تفرض الولاء والخضوع لا ذلك الضرب من البحث والاستقصاء الفِكري الذي يتحدَّث عنه كلٌّ من فيرجينيا وولف وفالتر بنيامين.

أضف إلى ذلك أن المفكرين، في إطار العديد من ثقافاتنا اليوم، ينزعون بصفةٍ أساسية إلى مساءلة الرموز العامة التي يتحدَّث عنها شيلز لا التواصُل المباشر معها؛ ومن ثم فقد شهدنا تحوُّلًا من اتفاق الآراء والقبول الذي تُحفزه العاطفة الوطنية إلى التشكُّك والطعن فيما هو سائد. وينظر المفكر الأمريكي كيركباتريك سيل نظرةً خاصة إلى ما يُقال عن نشأة الجمهورية الأمريكية على أساس الاكتشاف الذي يتَّسِم بالكمال وإتاحة الفُرَص غير المحدودة، وهو الأساس الذي كفل الطابع الاستثنائي للجمهورية الجديدة، وكان موضع احتفالٍ في عام ١٩٩٢م، إذ يرى سيل أن القصة برمتها تشوبها مثالب غير مقبولة، لأن أعمال النهب والإبادة الجماعية التي أدَّت إلى تدمير الأوضاع السالفة ومحوها من الوجود تُعتبر ثمنًا أكبر مما ينبغي في مقابل هذا «الإنشاء»،[٥] أي إن بعض التقاليد والقِيم التي كان يُظَنُّ أنها مُقدسة تبدو الآن قائمةً على النفاق والتعصُّب العنصري، كما نرى اليوم مناظراتٍ عديدة في حرم جامعاتٍ كثيرة في أمريكا حول ما يُسمى بالنصوص المُعتمدة في المقرَّرات الدراسية، وعلى الرغم من علوِّ نبرة هذه المناظرات أحيانًا وبصورة تنمُّ عن البلَه، أو قُل على الرغم من إعجاب أصحابها بأنفسهم إلى درجة السُّخف، فإنها تكشف عن زيادةٍ تزعزع موقف المثقفين إزاء الرموز الوطنية، والتقاليد المقدسة، والأفكار التي لا تقبل الهجوم عليها لِما يُفترَض فيها من نُبل وشرف. وأما في بعض الثقافات الأخرى، مثل الثقافتَين الإسلامية والصينية، بما تتميز به من استمرار مذهب ورموز أساسية آمنة إلى حدٍّ بعيد، فإننا نجد أيضًا بعض المثقفين مثل علي شريعتي

[٥] يعرض هذه الفكرة كيركباتريك سيل عرضًا مُقنعًا في كتابه:

Kirkpatrick Sale, *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy* (New York: Knof, 1992).

وأدونيس وكمال أبو ديب، ومثل مُثقفي حركة الرابع من مايو، الذين قاموا، وبصورة مُستفزة، بتحريك ما بدا ثابتًا كالطود، وبالنبش في التراث الذي لا تُنتَهك عزلته.[6]

وأعتقد أن هذا القول يَصْدُق قطعًا على بعض البلدان الغربية مثل الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وألمانيا؛ حيث شهدنا في الآونة الأخيرة كيف تعرَّضت فكرة الهوية القومية نفسها للطعن فيها علنًا وتبيان أوجه النقص فيها، ولم يكن مصدر الطعن مقصورًا على المُثقفين بل تجاوزه إلى الواقع السكاني الذي أصبحت له مَطالبه المُلحَّة؛ إذ تعيش الآن جاليات كبيرة من المهاجرين إلى أوروبا من الأقاليم التي كانت مُستعمرة يومًا ما، وهي ترى أن المفاهيم التي نشأت في الفترة من ١٨٠٠م إلى ١٩٥٠م عن «فرنسا» و«بريطانيا» و«ألمانيا» مفاهيم تستبعدهم منها — ببساطة. أضف إلى ذلك أن الحركات النسوية (نُصرة المرأة) وحركات ذوي الميول المِثلية من الذكور، وهي الحركات التي اكتسبت زخمًا جديدًا في هذه البلدان، تطعن كذلك في المعايير الأبوية، والذكورية بصفةٍ أساسية، التي تُمثل الأسس التنظيمية للمجتمع حتى الآن. أما في الولايات المتحدة فقد شهِدنا ازدياد عدد المهاجرين الذين حلُّوا بأرضها في الآونة الأخيرة، والارتفاع التدريجي لأصوات السكَّان الأصليين وزيادة وضوح صورتهم، ونعني بهم الهنود الحمر المَنسيين الذين استولت الجمهورية في توسُّعها على أراضيهم أو غيَّرَت شكلها تغييرًا تامًّا، وقد أضاف هؤلاء وهؤلاء أصواتهم إلى أصوات النساء، وأصوات الأمريكيين الأفريقيين، وأصوات الأقليَّات الجنسية، ابتغاء الطعن في التقاليد التي ظلَّت تُستقى على امتداد قرنَين من الزمان من البيوريتانيين في ولايات نيو إنجلاند ومُلَّاك العبيد والمزارع في الولايات

[6] كانت حركة الطلاب في الصين، في ٤ مايو ١٩١٩م، تُمثل ردًّا مباشرًا على مؤتمر فرساي الذي عُقد في العام نفسه وسمح بالوجود الياباني في شانتونج، وقد كانت الحركة تتمثل في اجتماع ثلاثة آلاف طالبٍ في ميدان تيانانمان، وكانت هذه أولى المظاهرات الطلابية في الصين، وتُعتبر بدايةً لغيرها من الحركات الطلابية المنظمة على مستوى الدولة كلها في القرن العشرين، وقد أُلقي القبض آنذاك على اثنَين وثلاثين طالبًا، الأمر الذي أدى إلى تعبئة الطلاب من جديدٍ للمطالبة بإطلاق سراحهم وكذلك لمُطالبة الحكومة باتخاذ إجراءٍ صارم في قضية شانتونج، وفشلت محاولة الحكومة لقمع الحركة الطلابية؛ إذ لقيت الحركة دعمًا من طبقة التجار الجديدة التي كانت لا تزال في طور النشوء في الصين، وكانت تشعر بالتهديد الذي يُواجهها بسبب المنافسة اليابانية. انظر:

John Israel, *Student Nationalism in China*, 1927–1937 (Stanford: Stanford University Press, 1966).

الجنوبية. وكان الردُّ على هذه الأصوات يتمثل في استيحاء بعض التقاليد التراثية، والتغنِّي بالوطنية وبالقِيَم الأساسية أو «قِيَم الأسرة»، وهو التعبير الذي أطلقه عليها دان كويل، نائب الرئيس الأمريكي، وهي جميعًا مرتبطة بماضٍ من المُحال بعثُه من مرقده، إلَّا بإنكار أو الحطِّ من قيمة خبرة وتجارب الحياة الحقيقية التي عاشها أولئك الذين يريدون «مكانًا لهم في مُلتقى النصر» وهي العبارة التي أبدعها الشاعر إيميه سيزار.[٧]

بل إننا نشهد في عددٍ كبير من بلدان العالَم الثالث تصاعُد أصوات العداء والتناقُض بين سلطات الدولة القومية التي تسعى للحفاظ على الوضع الراهن وبين السكان المُستضعَفين «المحبوسين» داخلها، فهي لا تُمثلهم فيها بل تكتم أصواتهم، الأمر الذي يُهيِّئ للمثقف فرصةً حقيقية لمقاومة استمرار مسيرة الغالبين الظافرين. ونرى في العالم العربي الإسلامي وضعًا أشد تعقيدًا من هذا، ففي بعض البلدان، مثل مصر وتونس، التي كانت تحكمها، منذ حصولها على الاستقلال، أحزاب وطنية علمانية ما لبثت أن تدهورت الآن فأصبحت «شللًا» وجماعات مصالح، رأينا ما هبَّ فجأة ليُمزقها في صورة جماعات إسلامية تقول إنها تستمدُّ صلاحياتها، وهي مُحقَّة إلى حدٍّ ما في هذا القول، من المظلومين، وفقراء المدن، والفلاحين المُعدِمين في الريف، ومِن كل مَن فقد الأمل إلا في إعادة إحياء أو إعادة بناء ماضٍ إسلامي، كما رأينا الكثيرين الذين يُبدون استعدادهم للقتال حتى الموت في سبيل هذه الأفكار.

ولكن الإسلام هو دين الأغلبية على أية حال، ولا أعتقد أن دَور المُثقف أن يقول وحسب إن «الإسلام هو الحل»، فيُسوي بهذا بين معظم المنشقِّين والمُخالفين، ناهيك بالتفسيرات التي تتفاوت تفاوتًا شديدًا للإسلام، فالإسلام قبل كل شيءٍ دين وثقافة، وكلٌّ من هذين مُركَّبٌ من عدة عناصر، وأبعد ما يكون عن الكيان الصخري الجامد. ومع ذلك ففيما يتعلَّق بكَون الإسلام دينًا وهويةً للغالبية العظمى من الناس فليس من واجب المُثقف إطلاقًا أن ينساق وراء الجوقات التي تمتدح الإسلام، بل أن يُقدِّم وسط هذه الجلبة، أولًا وقبل كلِّ شيء، تفسيرًا للإسلام يؤكد طبيعته المُركَّبة وما شهِده من بِدَع، فهل هو يا ترى إسلام الحُكَّام، أم إسلام أدونيس، الشاعر والمُفكر السوري، أم هو إسلام المُنشقِّين من الشعراء والفِرَق الإسلامية؟ وعليه ثانيًا أن يطلُب من السلطات

---

[٧] Aimé Césaire, *The Collected Poetry*, trans. Clayton Eshelman and Annette Smith (Berkeley: University of California Press, 1983), p. 72.

الإسلامية أن تُواجِه التحدِّيات المُتمثلة في الأقليات غير الإسلامية، وحقوق المرأة، والحداثة نفسها، بيقظةٍ يُمليها التعاطف الإنساني، وإعادة التقييم بأمانةٍ وإخلاص، لا بالترانيم التي يتجلَّى فيها الجمود المذهبي والتظاهُر بالدفاع عن الشعب. وجوهر هذا كله هو أن على المُثقف في كنف الإسلام أن يُحيي الاجتهاد، أو التفسير من وجهة نظرٍ جديدة، لا أن يستسلم منساقًا مثل الأغنام وراء علماء الدين ذوي الطموحات السياسية أو مُثيري عواطف الدهماء من المُتحدِّثين ذوي الشخصيات الجذابة.

ولكن المُثقف تحاصره دائمًا، وتتحدَّاه بلا هوادة، مُشكلة الولاء، فكلٌّ منا، وبلا استثناء، ينتمي إلى لونٍ ما من الجماعات القومية أو العرقية أو الدينية، ومن المحال على أي أحد، مهما يبلغ حجم احتجاجاته أو إنكاره، أن يقول إنه قد ارتفع فوق الروابط الحيوية (العضوية) التي تربط الفرد بالأسرة وبالمجتمع، وبطبيعة الحال، بالقومية كذلك، فإذا كان الأمر يتعلق بجماعةٍ نشأت من عهدٍ قريب أو تعرَّضت للحصار — قل مثل البوسنيين أو الفلسطينيين اليوم — فإن الإحساس بأن شعبك يتهدَّده الفناء أو الانقراض السياسي بل والمادي فعلًا يُلزمك بالدفاع عنه، وبأن تفعل كلَّ ما في طاقتك لحمايته، أو للقتال ضد أعداء الأمة. هذه وطنية «دفاعية» بطبيعة الحال، ومع ذلك، فعلى نحوِ ما قاله فرانتس فانون في تحليله للموقف في إبان ذروة حرب التحرير الجزائرية (١٩٥٤–١٩٦٢م) ضد فرنسا، لا يكفي الانسياق وراء الجوقة التي تُعلن رضاها عن الوطنية المعادية للاستعمار، مُمثلة في الحزب والقيادة، فمسألة الهدف تبرُز دائمًا حتى في خضم المعمعة، وتقضي بتحليل الخيارات المتاحة. ترانا نُحارب من أجل تحرير أنفسنا من الاستعمار فحسب، وهو هدف لازم، أم ترانا نُفكر أيضًا فيما عسانا نفعله بعد أن يرحل عن أرضنا آخِر شرطي أبيض؟

لا يمكن أن ينحصر هدف المُثقف ابن البلد، وفقًا لما يقوله فانون، في طرد الشرطي الأبيض وإحلال نظيرٍ له من أبناء البلد، بل يجب أن يتضمَّن ما يُسمِّيه «ابتكار نفوس جديدة»، وهي العبارة التي استعارها من الشاعر إيميه سيزار. وبتعبيرٍ آخر، فعلى الرغم من القيمة العُليا والتي لا تَحدُّها حدود لما يفعله المثقف في سبيل ضمان بقاء «الجماعة» التي ينتمي إليها في إبان فترات الطوارئ القومية البالِغة الحدة، فإن الولاء والإخلاص للكفاح الذي تخوضه «الجماعة» من أجل البقاء ينبغي ألا يستغرق المُثقفَ إلى الحدِّ الذي يُخدِّر فيه طاقته النقدية (أي قُدرته على التمييز) أو يُقلل مما تقضي به من واجباتٍ دائمًا ما تتجاوز البقاء فتطرح مسائل التحرُّر السياسي، ودراسات نافذة للقيادة، وتقديم

البدائل التي كثيرًا ما يكون مصيرها التهميش أو التجاهل باعتبارها ليست بذات أهميةٍ حالية ما دامت المعركة الرئيسية قائمة. بل إن المظلومين يكون من بينهم ظافرون وخاسِرون، وينبغي ألا يقتصر ولاء المثقف على الانضمام إلى المسيرة الجماعية: ولقد ضرب كبار المثقفين، مثل طاغور الهندي أو خوزيه مارتي الكوبي، أمثلةً عُليا في هذا الصدد، فلم يتوقفوا عن انتقاداتهم بسبب الوطنية، رغم مُواصلة مواقفهم الوطنية.

لم يشهد بلدٌ من بلدان الأرض ما شهدَتْه اليابان الحديثة من تفاعُلٍ بين واجبات الانتماء للجماعة وبين مشكلة الانحياز الفكري، وهو التفاعل الذي اتَّسم بطابع الاختلاط، والإشكالية التي انتهت بفاجعة. كانت ثورة ميجي الإصلاحية في عام ١٨٦٨م (وميجي تعني «السلام المتنور») قد أعادت الإمبراطور موتسوهيتو إلى الحُكم (الذي بات يُطلِق على نفسه لقب ميجي) وأعقب ذلك إلغاء الإقطاع، وتلاه السير بتأنٍّ وتُؤدة في طريق بناء أيديولوجية مُركَّبة جديدة، وهي التي أدَّت لفاجعة النزعة العسكرية الفاشية و«الدمار القومي» الذي بلغ ذروته بهزيمة اليابان الإمبراطورية في عام ١٩٤٥م. وعلى نحو ما ذكرَت المؤرخة كارول جلوك، كانت «أيديولوجية الإمبراطور» (وهي التي تكتب باليابانية «تينوساي إيديوريجي») مِن ابتداع المُثقفين في عهد الميجي، وإذا كان يغذوها أصلًا الإحساس بضرورة الوقوف موقف الدفاع، أو حتى الإحساس بالدونية، فقد تحوَّلت في عام ١٩١٥م إلى روحٍ وطنية وقومية غلَّابة، قادرة في الوقت نفسه على اتخاذ النزعة العسكرية المُتطرفة، وتبجيل الإمبراطور، وإلى ضربٍ من ضروب التعصُّب للجنس الياباني يضع الدولة في المكان الأول ويُنزل الفرد منزلة ثانية.[٨] كما أدَّى هذا التعصُّب إلى تحقير الأجناس الأخرى إلى الحدِّ الذي سمح لليابانيين بارتكاب بعض الجرائم من أمثال المذبحة المُتعمَّدة ضدَّ الصينيين في الثلاثينيات من القرن العشرين، بحجَّة ما يُسمَّى «شيدو منزيكو» أي الفكرة التي تقول إن اليابانيين يُمثلون الجنس الأسمى.

ومن أشدِّ الأحداث الجالبة للعار في تاريخ المُثقفين الحديث، حادثةٌ وقعت في إبان الحرب العالمية الثانية، وهي الحادثة التي وصفها جون داور قائلًا إنَّ المثقفين اليابانيين والأمريكيين دخلوا فيها معركة السباب والشتائم «الوطنية» و«العنصرية» على نطاقٍ

---

[٨] See Carol Gluck, *Japan's Modern Myth: Ideology in the Late Meiji Period* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

هجومي كريه ومُهين في آخر الأمر.[٩] ويقول ماساو ميوشي إن معظم المثقفين اليابانيين كانوا يعتقدون اعتقادًا راسخًا بعد الحرب بأن جوهر مُهمتهم الجديدة لم يكن يقتصر على تفكيك الأيديولوجيا الجماعية (تينوساي)، ولكن إنشاء الذاتية الفردية الليبرالية — «شوتايساي» — كان يعني التنافُس مع الغرب، ولكن ذلك، في رأي ميوشي، قد أدَّى إلى تحوُّلها، مع الأسف، «إلى الخواء الاستهلاكي آخر الأمر، وفي ظلِّه يُصبح «فعل» الشراء وحدَه مصدر تأكيد هوية الشخصية الفردية ومَبعث اطمئنانها.» ويُذكِّرنا ميوشي على أية حال بأن الاهتمام الذي أولاه المُثقفون بعد الحرب لمسألة الذاتية كان يتضمن في الوقت نفسه الإعراب عن قضايا المسئولية عن الحرب، على نحوِ ما نرى في أعمال الكاتب ماروياما ماسو، الذي كان يتحدَّث في الواقع عن «جماعة التوبة» من بين المُثقفين.[١٠]

ما أكثر ما يتطلَّع المواطنون في أوقات الشدة إلى المُثقف من أبناء جلدتهم لتمثيل المُعاناة التي تتعرَّض لها قوميتهم، والدفاع عنها علنًا، والشهادة بما وقع من صور مُعاناتها. فالمثقفون البارزون تربطهم علاقة رمزية بزمانهم، وهي العبارة التي استخدمها أوسكار وايلد في وصف نفسه، فهم يُمثلون في وعي الجماهير العريضة معاني الإنجاز، والشهرة، وذيوع الصيت، وهي قِيَم تستطيع الجماهير تعبئتها لصالح الكفاح الدائر أو لصالح مُجتمعٍ تحاصره الصعاب والتحديات. وعلى العكس من ذلك ما أكثر ما يتحمَّل المثقفون البارزون ما يلحق بمُجتمعهم من عارٍ ومعرَّة، إما لأن بعض «الفصائل» في ذلك المجتمع تربط بين موقف المُثقف وموقف فريقٍ لا ينتمي إليه (على نحو ما شاع كثيرًا في أيرلندا، على سبيل المثال، ولكن أيضًا في كبرى المدن الغربية أيام الحرب الباردة وفي إبان تبادُل المُعادِين للشيوعية اللَّكمات مع مناصريها) وإما حين تحتشد جماعات أخرى لشن هجومٍ ما. ولا شك أن أوسكار وايلد نفسه أحسَّ بأنه يتحمَّل الذنب الذي

[٩] John Dower, *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War* (New York: Pantheon, 1986).

والمعروف أن ماروياما ماساو كاتب ياباني جاء بعد الحرب ويُعتبر من النقاد الرئيسيين للتاريخ الإمبراطوري الياباني ونظام الإمبراطور، ويصِفه ميوشي قائلًا إنه يُمثل درجةً أكبر مما ينبغي من تقبل سيادة الغرب «الجمالية» والفكرية.

[١٠] Masao Miyoshi, *Off Center: Power and Culture Relations Between Japan and the United States* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991) pp. 125, 108.

يُعاني منه جميع المُفكرين الطليعيين الذين تجاسروا على تحدِّي معايير مجتمع الطبقة الوسطى وأعرافها، وفي زماننا الحالي نجد أن رجلًا مثل إيلي فيزيل أصبح يرمز لمعاناة جميع اليهود الذين أُبيدوا في المحرقة النازية.

ولا بدَّ من إضافة شيءٍ آخر (ما من أحدٍ غير المثقف يستطيع الالتزام والوفاء به) إلى جانب هذه المهمة البالغة الأهمية، أي مهمة تمثيل المعاناة الجماعية لأبناء شعبك، والشهادة على ما كابَدوه، وإعادة تأكيد صمودِهم ووجودهم رغم كلِّ شيء، وتدعيم ذاكرتهم. فالواقع يقول إن الكثيرين من الروائيين والرسَّامين والشعراء، مثل مانزوني، أو بيكاسو، أو نيرودا، قد جسَّدوا الخبرة التاريخية لشعبهم في أعمالٍ فنية جمالية، وهي التي أصبحنا نعترِف بأنها روائع فنية عُظمى، ولكن المهمة المنوطة بالمثقف في رأيي هي أن يُضفي على الأزمة طابعًا عالميًّا صريحًا، أي أن يُضفي المزيد من الأبعاد الإنسانية على ما عاناه جنسٌ مُعين أو ما عانَتْه أمةٌ مُعينة، ومن ثم يربط بين تلك الخبرة الخاصة وبين معاناة الآخرين.

لا يصحُّ أن يكتفي المثقف بتأكيد أن شعبًا ما قد سُلبت أملاكه، أو تعرض للظلم أو للمذابح، أو لإنكار حقوقه ووجوده السياسي، بل عليه أن يفعل في الوقت نفسه ما فعله فانون أثناء الحرب الجزائرية، أي أن يربط بين تلك الفظائع وبين ألوان المُعاناة المُماثلة لغيره من البشر. ولا يعني هذا إطلاقًا أيَّ انتقاصٍ من الخصوصية التاريخية، لكنه يحمي الناس من تعلُّم درسٍ ما عن الظلم في مكانٍ ما ونسيانه أو انتهاكه في مكانٍ آخر، وكون المثقف مُمثلًا للمعاناة التي كابدها شعبه، وقد يكون قد تعرَّض لها هو نفسه، لا يُعفيه من واجبه في أن يكشف للناس أن أبناء شعبه ربما كانوا يرتكبون الآن جرائم مُرتبطة بما عانَوه، في حقِّ ضحاياهم هم.

فعلى سبيل المثال كان البويريون في جنوب إفريقيا (وهم المُستوطنون المُنحدرون من أصول هولندية) يرَون أنهم من ضحايا الإمبريالية البريطانية؛ ولكن هذا قد أدى، بعد صمودهم «للعدوان» البريطاني في حرب البوير، إلى إحساسهم بأن لهم الحق — باعتبارهم مُجتمعًا يُمثله دانيل فرانسوا مالان — في تأكيد خبرتهم التاريخية من خلال نظام الفصل العنصري البغيض الذي أنشئوه استنادًا إلى المبادئ التي وضعها الحزب الوطني هناك. ومن اليسير دائمًا على المُثقف، وهو أقرب إلى تحقيق شعبيَّته، أن يستسلم «لطرائق» التبرير والإحساس بأنه مُصيب أو على حق، وهي «الطرائق» التي تُعمي البصر عن إدراك الشرور التي تُرتَكب باسم مجتمعه العِرقي أو القومي، ويَصدُق

هذا بصفةٍ خاصة في فترات الطوارئ والأزمات، ففي غضون حشد المشاعر القومية لدعم حرب جزر الفوكلاند أو حرب فيتنام، على سبيل المثال، كان التساؤل عن عدالة أي حربٍ يُفسَّر بأنه مُعادل للخيانة، لن يجد المثقف سبيلًا أقدرَ من هذا إلى فقدان قلوب الجماهير، لكن عليه بالرغم من ذلك أن يرفَع صوتَه مُنَدِّدًا بهذا الضرب من ضروب «القَبَلِيَّة»، دون حسابٍ لما قد يُكلِّفه ذلك على المستوى الشخصي.

الفصل الثالث

منفى المُثقفين: المغتربون والهامشيون

لا يبعث الأحزان مصيرٌ مثل العيش في المنفى، وكان الحُكم بالنفي في العصور التي سبقت العصر الحديث عقوبةً بالغةَ الشدة، فالنَّفي لا يقتصر معناه على قضاء سنواتٍ يضرب فيها المرء في الشِّعاب هائمًا على وجهه، بعيدًا عن أُسرته وعن الديار التي أَلِفَها، بل يعني إلى حدٍّ ما أن يُصبح منبوذًا إلى الأبد، محرومًا على الدوام من الإحساس بأنه في وطنه، فهو يعيش في بيئةٍ غريبة، لا يُعَزِّيه شيءٌ عن فقدان الماضي، لا يقلُّ ما يشعُر به من مرارةٍ إزاء الحاضر والمُستقبل. ولطالَما اقترن المنفى بالفظائع التي يُحِسُّها الأبرص، ذلك المنبوذ اجتماعيًّا وأخلاقيًّا. ولكن صورة المنفى قد اختلفت في القرن العشرين، فبعد أن كانت عقوبةً خاصةً ذات رونقٍ وتقتصر على شخصيات اجتماعية مرموقة — على نحو ما حدث لشاعر اللغة اللاتينية العظيم أوفيد، الذي نُفي من روما إلى بلدةٍ بعيدة على شاطئ البحر الأسود — أصبحت عقوبةً قاسية تُفْرَضُ على مجتمعاتٍ وشعوب بأسرِها، وكثيرًا ما تكون النتيجة غير المقصودة لقوى عامَّة مثل الحروب والمجاعات والأمراض.

وينتمي الأرمينيون (الأرمن) إلى هذه الفئة، فهُم شعب موهوب تعرَّض للنزوح مراتٍ عديدة، وكان أبناؤه يعيشون بأعدادٍ كبيرة في شتَّى أرجاء منطقة شرقَي البحر المتوسط (وخصوصًا في الأناضول) ولكنهم تعرَّضوا لحملات الإبادة الجماعية على أيدي الأتراك فتدفَّقوا إلى المناطق القريبة في بيروت، وحلب، والقُدس، والقاهرة، لكنهم لم يلبثوا أن نزحوا من جديدٍ بعد الانتفاضات الثورية التي وقعَتْ في الفترة إلى أعقبت الحرب العالمية الثانية. ولطالَما أحسست بالانجذاب إلى هذه الجاليات الكبيرة المُغتربة أو المَنفية، وهي التي شَغَلت مشاهد صِباي في فلسطين وفي القاهرة. كانت أعداد الأرمن كبيرة، بطبيعة الحال، إلى جانب اليهود والإيطاليين واليونانيين، الذين ما إن استقروا شرقَي البحر المتوسط حتى أصبحت لهم جذورهم وتكاثروا في هذه المنطقة، وخرج من بين هذه

الجاليات كُتَّاب مُبرِّزون مثل إدموند جابس، وجيوسبى أونجاريتي، وقسطنطين كفافي، ولكن هذه الجاليات سرعان ما تعرَّضت للتمزيق بصورةٍ وحشية بعد إنشاء إسرائيل في ١٩٤٨م، وحرب السويس في ١٩٥٦م. كانت الحكومات الوطنية الجديدة في مصر والعراق وغيرهما من بلدان العالَم العربي ترى أن الأجانب يرمزون للعدوان الجديد من جانب الإمبريالية الأوروبية في فترة ما بعدَ الحرب، فأجبرتهم على الرحيل، وكان هذا يُمثل مصيرًا بالِغ السوء لكثيرٍ من الجاليات القديمة، وقد نجح بعض هؤلاء في التأقلُم مع مَواطن إقامتهم الجديدة، ولكن الكثيرين كانوا، إن صحَّ التعبير، يُنفَون للمرة الثانية.

يشيع افتراض غريب وعارٍ عن الصحة تمامًا، بأن المَنفيَّ قد انقطعتْ صِلته كليةً بمَوطنه الأصلي، فهو معزول عنه، مُنفصل مُنْبَتُّ الروابط إلى الأبد به، ألا ليتَ أنَّ هذا الانفصال (الجراحي) الكامل كان صحيحًا، إذن لاستطاعتَ عندها على الأقل أن تجِدَ السَّلوى في التيقن مِن أن ما خلَّفْتَه وراء ظهرِك لم يعُد يشغل بالك، وأنه من المحال عليك أن تستعيده أبدًا، ولكن الواقع يقول بغير ذلك، إذ لا تقتصر الصعوبة التي يُواجهها المَنفيُّ على كونه قد أُرغم على العيش خارج وطنه، بل إنها تعني — نظرًا لما أصبح العالم عليه الآن — أن يعيش مع كلِّ ما يُذكِّره بأنه مَنفيٌّ، إلى جانب الإحساس بأن الوطن ليس بالِغ البعد عنه، كما أن المسيرة (الطبيعية) أو المُعتادة للحياة اليومية المُعاصرة تعني أن يظلَّ على صلةٍ دائمة، موعودة ولا تتحقَّق أبدًا، بموطنه، وهكذا فإن المَنفيَّ يقع في منطقةٍ وسطى، فلا هو يُمثل تواؤمًا كاملًا مع المكان الجديد، ولا هو تَحرَّر تمامًا من القديم، فهو مُحاط بأنصاف مشاركة، وأنصاف انفصال، ويُمثل على مستوًى مُعين ذلك الحنين إلى الوطن وما يرتبط به من مشاعر، وعلى مستوى آخر قُدرة المَنفيِّ الفائقة على محاكاة مَن يعيش معهم الآن، أو إحساسه الدفين بأنه منبوذ، ومن ثَم يصبح واجبه الرئيسي إحكام مهارات البقاء والتعايُش هنا، مع الحرص الدائم على تجنُّب خطر الإحساس بأنه حقَّق درجةً أكبر مما ينبغي من «الراحة» و«الأمان».

ولننظُر الآن إلى نموذجٍ للمثقف الحديث في المنفى، وهو الذي تُمثله شخصية «سالم»، الشخصية الرئيسية في رواية «مُنحنًى في النهر» للكاتب ف. س. نايبول، فهو نموذج مُؤثر، إنه مُسلِم من أبناء شرقَي أفريقيا، وهو ينحدِر من أصولٍ هندية، وهو يترك الساحل ويرحَل إلى داخل القارة الأفريقية، حيث يتمكَّن من البقاء، وإن كان بقاءً محفوفًا بالمخاطر، في دولةٍ جديدة رسَم المؤلف صورتها على غرار دولة زائير إبَّان حُكم الرئيس موبوتو. ولدى المؤلف نايبول «قرون استشعار الروائي» التي تُمكنه من

تصوير حياة سالم عند «مُنحنى النهر» وهو التعبير الذي يعني به «الأرض الحرام» أو أي منطقة معزولة عن غيرها، وإليها يأتي المُستشارون الأوروبيون (الذين حلوا محل المُبشِّرين المثاليين في إبان العهود الاستعمارية) إلى جانب المرتزقة، والمُتربِّحين وغيرهم من صعاليك وحثالة العالَم الثالث، وسالم مُضطر إلى العيش في هذا المناخ، ويفقد تدريجيًّا مُمتلكاته ويفقد خُلُقه القويم، وفي نهاية الرواية — وهذه، بطبيعة الحال، هي القضية الأيديولوجية مَثار الخلاف عند نايبول — نجد أن أهل البلد قد أصبحوا هم أنفسهم من المَنفيِّين داخل وطنهم، بسبب بشاعة وتقلُّب أهواء الحاكم — الذي يُسمَّى الرجل الكبير — وهو الذي يرمز عند نايبول لجميع الأنظمة السياسية التي خلفت الحكم الاستعماري.

شهد العالم بعد الحرب العالمية الثانية إجراءاتٍ واسعة النطاق «لإعادة ترتيب» أقاليم العالم، وهي التي أدَّت إلى انتقال السكان بأعدادٍ كبيرة من منطقةٍ إلى منطقة، على نحو ما حدث عندما انتقل الهنود المُسلمون إلى باكستان بعد التقسيم في عام ١٩٤٧م، أو ما حدث للفلسطينيين الذين تشتَّت جانب كبير منهم في غضون إنشاء إسرائيل من أجل إفساح المكان لليهود القادِمين من أوروبا وآسيا، وأدَّت هذه التحوُّلات بدَورها إلى أشكال «مُهَجَّنة» من الصِّيَغ السياسية، فلم تقتصر الحياة السياسية في إسرائيل على الصيغة السياسية ليهود الشتات بل اقترنت بها وتنافسَت معها صيغةٌ سياسية أُخرى خاصة بالشعب الفلسطيني في المنفى، وفي البلدَين المُنشأَيْن حديثًا، أي في باكستان وإسرائيل، كان يُنظر إلى المهاجرين الجُدد باعتبارهم يُمثلون جانبًا من جوانب تبادُل السكان، ولكنهم كان يُنظَر إليهم أيضًا، من الزاوية السياسية، باعتبارهم أفراد أقلِّياتٍ تعرَّضت للظلُم في الماضي وأصبحوا يتمتَّعون الآن بالعيش في وطنهم باعتبارهم أفرادًا ينتمون إلى الغالبية. ولكن التقسيم والأيديولوجية الانفصالية كانتا أبعدَ ما تكونان عن حلِّ القضايا الطائفية، بل إنهما أعادتا إشعالها بل وزيادة التهابها في حالاتٍ كثيرة، ولكن ما يشغلني أكثر من ذلك هو أمر المَنفيين الذين لم يتيسَّر تكيُّفهم إلى حدٍّ كبير، مثل الفلسطينيين أو المُهاجرين المُسلمين الجُدد في بلدان أوروبا، أو أبناء جزُر الهند الغربية والأفريقيين السود في إنجلترا، وهم الذين يؤدي وجودهم إلى تعقيدِ ما نفترِضه من تجانُسٍ في المجتمعات الجديدة التي يعيشون فيها، والمُثقف الذي يَعتبِر نفسه جزءًا من نظامٍ عامٍّ تخضع له الجالية القومية النازحة لن يكون على الأرجح مصدرًا للتأقلُم والتكيُّف الثقافي بل مصدرًا للقلقلة والبلبلة وزعزعة الاستقرار.

وليس معنى هذا إنكار قُدرة المنفي على تقديم نماذج رائعة للتكيُّف، إذ نشهد في الولايات المتحدة اليوم حالة فذَّة، فلقد كان اثنان من كبار شاغِلي المناصب العُليا في الإدارة الأمريكية منذ عهد قريب — هما هنري كيسنجر وزبجنيو برزنسكي — (أو لا يزالان، وفقًا لوجهة نظر المراقب) من المثقفين في المنفى، فالأول من ألمانيا النازية والثاني من بولندا الشيوعية. أضِف إلى ذلك أن كيسنجر يهودي، وهو ما يضعه في وضع بالِغ الغرابة إذ يؤهله أيضًا لإمكان الهجرة إلى إسرائيل، طبقًا لقانون العودة الأساسي لدَيها، ولكن كُلًّا من كيسنجر وبرزنسكي، فيما يبدو، إذ اقتصرنا في الحُكم على الظاهر، قد سخَّر موهبته لخدمة البلد الذي تبنَّاه، فحقَّق بذلك فوائد مادية جبارة، ومارس نفوذًا قوميًّا، إن لم يكن عالميًّا أيضًا، يبتعِد به بُعد السماء عن الأرض عن الأوضاع المغمورة التي يعيش فيها مُثقفو العالم الثالث الذين يعيشون في المنفى في أوروبا والولايات المتحدة. واليوم وبعد أن خدما في الحكومة عدَّة عقود، يعمل المُثقفان البارزان في وظائف استشارية للشركات والحكومات الأخرى.

وربما لا يكون برزنسكي وكيسنجر، كما يفترض البعض، من الحالات الاستثنائية، خصوصًا إذا تذكَّرنا أن المَنفيين الآخرين — مثل توماس مان — قد وصفوا المسرح الأوروبي للحرب العالمية الثانية بأنه ساحة معركةٍ لمصير الغرب، ومصير روح الإنسان الغربي، وقد اضطلعَت الولايات المتحدة في هذه الحرب، التي وُصفت بأنها «حرب الخير»، بدور المُنقذ أو المُخلِّص، فهيَّأت بذلك الملجأ اللازم لجيلٍ كامل من الباحثين والفنانين والعلماء الذين فرُّوا من الفاشية الغربية إلى المَقر الرئيسي للسيادة الغربية الجديدة، فقد جاءت إلى أمريكا مجموعة كبيرة من الباحثين المتميزين إلى حدٍّ بعيد في بعض مَيادين البحث العلمي مثل العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، وكان بعضهم من مصادر الثراء للجامعات الأمريكية بما قدَّموه من مواهب وخبرات العالَم القديم، مثل بعض علماء فقه اللغات الرومانسية والباحثين في الأدب المقارن، ومن بينهم ليو سبتسر وإريك أورباخ، وأما البعض الآخر من العلماء مثل إدوارد تيلر وفيرنرفون براون، فقد انضموا إلى قوائم الحرب الباردة باعتبارهم أمريكيين جُددًا وقفوا حياتهم على الفوز في سباق التسلُّح مع الاتحاد السوفييتي، وقد بلغ انشغال أمريكا بهذه القضية بعد الحرب حدًّا أتاح لبعض المُثقفين الأمريكيين من ذوي النفوذ الواسع في العلوم الاجتماعية، على نحوِ ما أُميط اللثام عنه مؤخرًا، أن يُجنِّدوا بعض النازيين السابقين المعروفين بعدائهم للشيوعية للعمل في الولايات المتحدة في إطار الحملة العظمى المذكورة.

سوف أتناول في المحاضرتَين التاليتَين قضية المراوغة السياسية، وهي فنٌّ مُريب، أو أسلوب فني يكفل عدم اتخاذ موقفٍ واضح ويكفل البقاء والازدهار في الوقت نفسه، تمهيدًا لحديثي عن أسلوب المثقف في التكيُّف مع قوةٍ مهيمنة جديدة أو ناشئة. أما هنا فأريد التركيز على العكس، أي على المُثقف الذي لا يستطيع، أو بالأحرى لا يقبل، التكيُّف بسبب المَنفى، ويختار أن يظلَّ خارج التيار الرئيسي، دون استيعابٍ ودون استقطابٍ مُصِرًّا على المقاومة، ولكنني لا بدَّ أولًا أن أعرِض بعض المسائل التمهيدية.

ومن هذه المسائل أنَّ المنفى وضعٌ حقيقي لكنه أيضًا، في السياق الذي يُحقِّق مرماي، وضعٌ مجازي. وأعني بذلك أن «تشخيصي» للمُثقف في المنفى مُستقًى من التاريخ الاجتماعي والسياسي للنزوح والهجرة، وهو الذي بدأت به هذه المحاضرة لكنه ليس مقصورًا على ذلك، فقد نجد أنَّ المثقفين الذين عاشوا أعمارهم كلَّها أفرادًا في مجتمعهم يمكن تقسيمهم إلى المُنتمِين واللامُنتمِين، بصورةٍ ما، أي من ناحيةٍ مُعينة أولئك الذين ينتمون انتماءً كاملًا إلى المجتمع بحالته القائمة، وتزدهر أحوالهم فيه دون أن يغلِبهم الإحساس بالنشوز عنه أو الاختلاف معه، أي مَن يُمكن أن نصِفهم بأنهم من يقولون «نعم»، وعلى الناحية المقابلة نجد الذين يقولون «لا»، أي أولئك الأفراد الذين هم في شِقاقٍ مع مُجتمعهم، ومن ثَم فهم لا مُنتمون، ومَنفيُّون فيما يتعلق بالمزايا والسلطة ومظاهر التكريم. وأما النسق الذي يرسم طريق عدم الانتماء للمُثقفين فأفضل ما يُمثله «وضع المنفى»، أي عدم التكيُّف الكامل قط، والإحساس دائمًا بأنه يعيش خارج العالَم الذي يُحسُّ فيه أبناء البلد بالأُلفة ويتبادلون فيه الأحاديث دون كلفة، إن صحَّ هذا التعبير، والمَيل إلى تجنُّب بل وكراهية مباهج «الاستيعاب» والإحساس بالرضا على المستوى القومي، فالمنفى بهذا المعنى الميتافيزيقي يُمثل للمثقف ضربًا من القلق، والحركة، وعدم الاستقرار والتسبُّب في عدم استقرار الآخرين. وهو لا يستطيع العودة إلى الاطمئنان القديم الذي يُصاحب العيش في الوطن، ولا يستطيع، ويا للأسف، أن «يصل» وصولًا كاملًا، أي أن يتوحَّد مع «موطنه» أو حاله الجديد.

والمسألة الثانية — وأشعر أن ذِكرها يُدهشني إلى حدٍّ ما حتى وأنا أعرض لها — هي أن المُثقف باعتباره مَنفيًّا يميل إلى الإحساس بأن فكرة الشقاء تُسعده، حتى إنَّ الاستياء الذي يكاد يُشبه «عُسر الهضم»، قد يُصبح لونًا من ألوان سوء الطبع أو انحراف المزاج الذي يتحوَّل إلى «أسلوب للتفكير» بل أيضًا إلى مأوًى جديدٍ له وإن كان مؤقتًا. وهنا ربما تَحوَّل المثقف إلى جعجاعٍ هائج مثل شخصية الجندي ثيرسيتس في

ملحمة الإلياذة. ومِن النماذج التاريخية الأولى لما أعنيه وهو نموذج عظيم، أحد كبار شخصيات القرن الثالث عشر، وأعني به الكاتب جوناثان سويفت، والذي لم يستطع قطُّ أن يتقبَّل فقدانه للنفوذ والصيت المُدوِّي في إنجلترا بعد خروج حزب المحافظين من الحُكم عام ١٧١٤م، فقضى بقية حياته كالمَنفِيِّ في أيرلندا. وقد أصبح نموذجًا شِبه أسطوري للمرارة والسخط — كما وصف نفسه في العبارات التي أوصى بكتابتها على قبره — فكان، على الرغم من غضبه الشديد من أيرلندا، المُدافعَ عنها ضدَّ الطغيان البريطاني، وهو المُؤلف الذي تكشف أعماله الأيرلندية العظمى مثل روايات «رحلات جاليفر»، و«خطابات تاجر الأقمشة»، عن ذهنٍ أزهرَ وأثمرَ، إن لم يكن قد استفاد من ذلك الألم الخصب البناء.

ونستطيع أن نعتبِر أنَّ ف. س. نايبول في كتاباته المُبكرة نموذجًا للمثقف المَنفي الحديث، إذ هو كاتب المقالات وأدب الرحلات، المُقيم أحيانًا في إنجلترا وأحيانًا خارجها، يتنقَّل باستمرارٍ فيُعيد زيارة جذوره الهندية وفي بلدان البحر الكاريبي، وهو ينخل حطام الاستعمار وما تلا الاستعمار ويُغربله، ويُصدر أحكامه، التي لا ترحم، على الأوهام وضروب القسوة في الدول المستقلة (الجديدة) وعند «المؤمنين الصادقين» الجدد.

ولدينا نموذج أصدقُ وأصلب عزمًا على حياة المنفى من نايبول، وهو الألماني ثيودور فيزنجروند أدورنو. لقد كان شخصيةً مهيبة، وجذابة بلا حدود، وهو يُمثل لي ضمير المثقف المُهيمن في منتصف القرن العشرين، وكانت حياته العملية في مُجملها حياة مشارفة ومحاربة لأخطار الفاشية والشيوعية ونزعة «الاستهلاك» الجماهيرية في الغرب. وبخلاف نايبول الذي يتجوَّل داخل وخارج أوطانه القديمة في العالم الثالث، كان أدورنو أوروبيًّا صرفًا، رجلًا لا يضمُّ كيانه إلا أرقى الثقافات الراقية، وكان من بينها إحاطته المدهشة بالفلسفة، وبالموسيقى (وكان من التلاميذ والمُعجبين بـ «بيرج» و«شونبيرج») وعلم الاجتماع، والأدب، والتاريخ، والتحليل الثقافي. ولما كان ينتمي، من جانبٍ ما، إلى خلفية يهودية فقد ترك موطنه ألمانيا في منتصف الثلاثينيات، بُعَيْد استيلاء النازيين على السلطة، والتحق أولًا بجامعة أوكسفورد لدراسة الفلسفة، وكتب فيها كتابًا بالِغ الصعوبة عن هوسرل. ويبدو أنه لم يكن سعيدًا فيها، إذ لم يكن يُحيط به إلا العاديون من فلاسفة الوضعية المنطقية والتحليل اللغوي، فاعتزلَهم بكآبته المُستمَدَّة من الفيلسوف شبنجلر وباستغراقه في الجدلية الميتافيزيقية بأفضل منهجٍ هيجيلي مُمكن، وعاد إلى ألمانيا لفترة قصيرة لكنه بعد أن أصبح أستاذًا في معهد البحوث الاجتماعية في

جامعة فرانكفورت، اضطُر إلى الفرار سرًّا إلى الولايات المتحدة حيث الأمان، فأقام زمنًا ما في نيويورك أول الأمر (١٩٣٨–١٩٤١م) ثم استقر في جنوبي ولاية كاليفورنيا.

وعلى الرغم من رجوع أدورنو إلى فرانكفورت عام ١٩٤٩م حيث عاد إلى منصب الأستاذية في الجامعة، فإن السنوات التي قضاها في أمريكا صبغتْهُ بصبغة المَنفى إلى الأبد، كان يكرَه موسيقى الجاز وكل شيءٍ يتعلق بالثقافة الشعبية هناك، ولم يكن يُحِب الطبيعة والخلاء على الإطلاق، ويبدو أنه ظلَّ يتعمَّد الاستمساك بمسلكه في الحياة، ولمَّا كان قد درج على الانغماس في التقاليد الفلسفية الماركسية الهيجيلية، فقد كان شديد الحنق على كلِّ ما يتعلَّق بالنفوذ الأمريكي في العالم من حيث الأفلام، والصناعة، وعادات الحياة اليومية، والتعليم القائم على الحقائق العملية والبرجماتية. وكان أدورنو، بطبيعة الحال، مُهيَّئًا تمامًا لحياة «المنفى الميتافيزيقي» قبل قدومه إلى الولايات المتحدة، إذ كان شديد الانتقاد لِما كان يُوصَف بأنه أذواق الطبقة المتوسطة في أوروبا، وكانت المعايير التي وضعها لِما ينبغي أن تكون الموسيقى عليه، مثلًا، مُستمدَّة من مؤلفات شونبيرج البالغة الصعوبة، وكان أدورنو يعترف بأن هذه الأعمال الموسيقية قد كُتِب لها أن تَشرُف بعدم الاستماع إليها، بل واستحالة سماعها. كان موقف أدورنو يتضمَّن مفارقاتٍ ويقوم على السخرية والنقد الذي لا يرحم، فكان بذلك يُمثل جوهر المثقف الذي يكره جميع الأنظمة، سواء كانت أنظمتنا «نحن» أو أنظمتهم «هم»، ويجد مرارة الطعم في هذه وتلك جميعًا. كان يرى أن «أكذب» صُور الحياة هي صُورتها الجماعية — ولقد قال مرة إن «الكل» دائمًا باطل — وهذا في رأيه يضع مسئوليةً أكبر على عاتق الفرد، أي على الوعي الفردي، أي على ما لا يمكن إخضاعه لنظامٍ صارم في المجتمع الذي يعتمِد على الإدارة «الكلية».

ولكن المنفى الأمريكي الذي عاش فيه أدورنو كان من وراء إبداعه رائعته الكبرى الحدود الخلقية الدنيا، وهي مجموعة من شذرات عددها ١٥٣، نشرها عام ١٩٥٣م ووضع لها عنوانًا فرعيًّا هو «تأمُّلات مُستقاة من حياةٍ معطوبة»، والكتاب غريب ويتكوَّن من حكايات غير مترابطة عسيرة الفهم، لا ترقى إلى مستوى السيرة الذاتية المتصلة زمنيًّا ومنطقيًّا، ولا تُمثل تأمُّلات في موضوعاتٍ مُحددة، بل ولا تُعتبر عرضًا منتظمًا لنظرة المؤلف إلى العالم، وهو يُذَكِّرنا من جديد بالخصائص الفذَّة لحياة بازاروف التي عرضها تورجنييف في روايته عن الحياة في روسيا في منتصف الستينيات من القرن التاسع عشر — أي رواية «آباء وأبناء». لقد كان بازاروف يُمثل النموذج الأول للمثقف العدَمي

الحديث، ولكن المؤلف لا يجعل له مكانًا في سياق السرد الروائي، إذ يظهر بازاروف فترة قصيرة ثم يختفي. إننا نراه برهةً مع والدَيه المُسنَّين، وإن كان يتبدَّى لنا، بوضوحٍ وجلاء، أنه قد تعمَّد قطع الصِّلات التي تربطه بهما، ونستنتج من هذا أن حياة المُثقف وفقًا لمعايير مختلفة تَحُول دون أن تكون له قصة، ويقتصر أثرها على زعزعة الاستقرار؛ أي إن المثقف يتسبب في هزَّاتٍ أرضية مثل الزلازل، وهو يصدم الناس بما يقول ويفعل، ولكن فهمه مُحال في ضوء خلفيته أو أصدقائه.

وتورجنييف لا يقول في الواقع شيئًا من هذا مُطلقًا، بل يجعله يحدُث أمام أعيننا، كأنما ليقول إن المثقف ليس فحسب إنسانًا مقطوع الصِّلة مع والدَيه وأبنائه، بل إن طرائق حياته، أو أساليب الاشتباك معها، لا تبدو إلا مُضمرةً ومُلْمَعًا إليها، ومن المحال تصويرها واقعيًّا إلَّا في سلسلةٍ من الأفعال المُتقطعة وغير المُترابطة، ويبدو أن كتاب «الحدود الخلقية الدنيا» الذي وضعه أدورنو يتبع هذا المنطق نفسه، وإن كان تمثيل المثقف تمثيلًا صادمًا أمينًا، بعد أوشفيتز وهيروشيما، وبداية الحرب الباردة، وانتصار أمريكا، قد أصبح يتطلَّب طرائق أشدَّ التواءً وتعقيدًا مما فعله تورجنييف بشخصية بازاروف قبل ذلك بمائة عام.

وجوهر تمثيل أدورنو للمثقف باعتباره في منفًى دائم، وباعتباره قادرًا على تفادي القديم والتملُّص من الجديد بالبراعة نفسها، هو أسلوب في الكتابة يتميز بالتصنُّع والتكلُّف والتنقيح الشديد، فهو كما وصفته من قَبل يُقدِّم شذراتٍ متقطعة غير مُتصلة، أو هو بالمصطلح الحديث شَظَوِي، فليس في الكتاب «حبكة» أو نظام مُسبق يمكن للقارئ الاهتداء به … وهو يُمثل وعيَ المثقف الذي لا يستطيع أن يركن فيطمئنَّ إلى أي مكان، والحذِر دائمًا من الخضوع لمداهنات النجاح، وكان هذا يعني بالنسبة لأدورنو العنيد المُشاكس أن يحاول عامدًا ألَّا يفهمه أحدٌ بسهولة وعلى الفور، بل إنه من المُحال أيضًا على المثقف أن ينسحِب فيقتصِر على حياته الخاصة تمامًا، إذ يقول أدورنو، بعد سنواتٍ طويلة، إنَّ الأمل الذي يحدو المثقف لا يتمثَّل في أن يؤثر في العالَم، بل أن يجيء شخصٌ ما، يومًا ما، في مكانٍ ما، فيقرأ ما كتبه دون زيادةٍ أو نقصان.

وتُقدِّم إحدى شذرات كتاب «الحدود الخلقية الدنيا»، وهي رقم ١٨، مغزى المَنفى في صورةٍ محكمة؛ إذ يقول أدورنو فيها إن «الإقامة بالمعنى الصحيح أصبحت مُحالة، فأماكن الإقامة التقليدية التي نشأنا فيها أصبحت لا تُحتمَل، فكلُّ سبيلٍ من سبل الراحة فيها يُدفَع ثمنُه بخيانة المعرفة، وكل أثرٍ باق للمأوى يُدفَع ثمنه تعاقدًا حقيرًا يقوم على

مصالح الأسرة.» ويكفي هذا فيما يتعلق بحياة الناس قبل الحرب، وهم الذين بلغوا أَشُدَّهُم قبل النازية، ولكن الاشتراكية والنزعة الاستهلاكية الأمريكية ليستا أفضل من ذلك، «فالناس هناك تُقيم في الأزقَّة القذِرة، وإن لم يكن ففي منازل من طابقٍ واحد، قد تتحوَّل غدًا إلى أكواخٍ من أوراق الأشجار، أو مقطورات سيارات، أو مُخيمات، أو الهواء الطلق.» «وهكذا» — كما يقول أدورنو: «فالمنزل ينتمي للماضي (أي انتهى عهده) … وأفضل طريق للسلوك، إزاء هذا كله، لا يزال، فيما يبدو، يتمثَّل في عدم الالتزام، في التوقُّف … ومن ثَمَّ تقضي الأخلاق، فيما تقضي به، بأن لا يحسَّ الإنسان براحة الوجود في البيت وهو في منزله نفسه.»

لكنه ما إن يصِل أدورنو إلى هذه النتيجة الظاهرة حتى يعكسها قائلًا: «ولكن القضية في هذه المفارقة تؤدي إلى الدمار، أي إلى تجاهلٍ عارٍ من الحُب للأشياء، وهو التجاهُل الذي يُصبح حتمًا تجاهلًا للناس أيضًا. وأما نقيض هذه القضية، فما إن ينطق به حتى يُصبح أيديولوجية لأصحاب الضمائر الفاسدة الذين يرغبون في الحفاظ على ما في أيمانهم: من المُحالِ أن يعيش المرء حياة خاطئة بأسلوب صحيح.»[١]

وبعبارة أخرى يقول أدورنو إنه لا يلوح أيُّ مهربٍ أو مفرٍّ حقيقي، حتى للمنفِيِّ الذي يحاول إيقاف (أو تعليق) مسار حياته؛ إذ إن حالة «البيْن بيْن» المُشار إليها يمكن أن تُصبح هي نفسها موقفًا أيديولوجيًّا يتَّسِم بالجمود، أو ضربًا من «الإقامة» التي يُغطي مرور الزمن طابع زيفها، وما أيسر أن يعتادها المرء فيقبلها، ولكن أدورنو يُواصِل حديثه قائلًا «إن التحرِّي من باب الريبة ناجعٌ في كل حالة.» خصوصًا حين يتعلق الأمر بما يكتبه المثقف. «فالإنسان الذي لم يعد له وطن، يتَّخذ من الكتابة وطنًا يُقيم فيه.» ومع ذلك — وهذه هي لمسة أدورنو الأخيرة — لا ينبغي التراخي في «تحليل الذات» تحليلًا صارمًا:

> إن مطلب اكتساب الصلابة التي تحول دون إشفاق المرء على نفسه، يعني ضمنًا — وعمليًّا — ضرورةَ مواجهة أيِّ تراخٍ للتوتر الفكري مواجهةً تتَّسِم بأقصى درجات اليقظة، والقضاء على كلِّ ما يبدأ في تغطية العمل (أو الكتابة) أو في الانسياق بلا عملٍ في التيار، وقد يكون قد أتى بفائدة، في فترةٍ سابقة،

[١] Theodore Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E.F.N. Jephcott (London: New Left Books, 1951), pp. 38–39.

باعتباره ثرثرة، في توليد دفء الجو اللازم للنمو، لكنه قد تُرك الآن بعد أن أصبح سخيفًا ومُملًّا. وفي النهاية لا يسمح للكاتب أن يعيش في كتابته.[٢]

هذه هي النظرة القاتمة التي تنمُّ عن صلابة الموقف، وهما ممَّا يتميَّز به أدورنو؛ إذ إن أدورنو باعتباره مُثقفًا منفيًّا هنا يصبُّ السخرية صبًّا وهو يتهكَّم من القول بأن العمل الذي يؤديه المرء قادر على توفير بعض الرِّضا، وهو نمَط بديل من أنماط العيش قد يُمثل تسريةً طفيفة عن القلق والهامشية اللذَين يقترنان بانعدام «الإقامة» انعدامًا كاملًا، ولكن أدورنو لا يتحدَّث عن بعض المسرَّات الحقيقية للمنفِيِّ، أي تلك «الترتيبات» المختلفة للعيش والزوايا الغريبة للرؤية التي قد يُوفِّرها المنفى أحيانًا، وهي التي تبث الحياة في رسالة المثقف وعمله، وإن كانت قد تعجز عن تخفيف حدَّة كلِّ توترٍ أو كل إحساسٍ بالعزلة المريرة، وهكذا فإذا كان صحيحًا أن «المَنفَى» هو الحال التي يتَّسم بها كل مُثقف باعتباره إنسانًا هامشيًّا، مُستبعدًا من أطايب العيش التي تأتي بها الامتيازات والسلطة والإحساس براحة الانتماء، (إن صحَّ هذا التعبير) فعلينا — وهذا بالِغ الأهمية — أن نؤكد أن تلك الحال تأتي أيضًا بفوائد مُعينة — نعم، بل بمزايا مُعينة، فإذا كنتَ محرومًا من الحصول على الجوائز أو من الاحتفاء بك في جماعات أو جمعيات التكريم التي يُهنئ أفرادها بعضهم بعضًا ودائمًا ما تَستبعِد مُثيري المتاعب والحرج الذين لا يلتزمون بسياسة الحزب، فإنك تستقي فعلًا، وفي الوقت نفسه، بعض الإيجابيات من النفي والهامشية.

وتتمثَّل إحدى هذه الإيجابيات، بطبيعة الحال، في المُتعة التي تجِدها في الدهشة، وفي عدم التسليم بشيء، وفي أن تتعلَّم كيف تتصرَّف تصرُّفًا معقولًا في ظروف القلقلة والبلبلة التي قد تُرْبِك أو تُفزِع الآخرين. فالمدار الأساسيُّ لحياة المُثقف يتمثَّل في المعرفة والحرية، ولكن هاتَين لا تكتسِبان معناهما باعتبارهما من التجريدات — على نحو ما نرى في المقولة المُبتذلة إلى حدٍّ ما «لا بدَّ أن تحصل على تعليم راقٍ حتى تعيش مُرفَّهًا»، — بل باعتبارهما خبراتٍ فعلية يمرُّ بها الإنسان في حياته، فالمُثقف يُشبه الملَّاح الذي تحطَّمت سفينته فتعلَّم أن يعيش، بمعنًى من هذه المعاني، «مع الأرض» لا «فوقها»، أي إنه لا يُشبه روبنسون كروسو الذي كان هدفه هو استعمار جزيرته الصغيرة، بل هو

[٢] .Ibid., p. 87

أشبه بالرحَّالة ماركو بولو، الذي لم يُفارقه قطُّ إحساسه بالدهشة والعجب، فهو دائمًا راحلٌ من مكانٍ إلى مكان، قد ينزل ضيفًا على أحدٍ إن استضافه، لكنه ليس طُفيليًّا ولا فاتحًا ولا غازيًا.

ولَمَّا كان المُقيم في المنفى يرى ما حوله من منظور ما خلَّفه وراءه وما هو ماثل أمامه الآن هنا، فإنه يتمتَّع بمنظورٍ مزدوج يمنعه من أن ينظر إلى شيءٍ ما في عُزلة عن غيره من الأشياء، فكل مشهدٍ أو موقفٍ في البلد الجديد يستمدُّ معنًى ما، بالضرورة، من نظيرٍ له في البلد القديم. ومعنى هذا فكريًّا وثقافيًّا، أن أيَّ فكرةٍ أو خبرة دائمًا ما تُوازنها فكرة أو خبرةٌ أخرى، بحيث تبدو الاثنتان أحيانًا في ضوءٍ جديد ولا يُمكن التكهُّن به: ومِن تجاور هذه وتلك يحصُل المثقف على رؤيةٍ تهديه (وهي رؤية أفضل وقد تكون أقرب إلى الشمول والعالمية) إلى سُبل التفكير في بعض القضايا، فقد يُناقِش إحدى قضايا حقوق الإنسان بمقارنتها بغيرها. ولقد رأيتُ أن مُعظم المناقشات التي تُعبر عن الفزع وتدعو إليه، والتي تشوبها عيوب عميقة، لقضية الأصولية الإسلامية، في الغرب، لم تؤدِّ إلى تلك الأحقاد والضغائن الفكرية إلَّا لأنها لم تُقارَن بالأصولية اليهودية أو المسيحية، وكل منهما سائد ومُستهجن مثل الأصولية الإسلامية، وفقًا لخبرتي الشخصية بالشرق الأوسط. فإن ما اعتاد الناس اعتبارَه قضيةً بسيطة، تنحصر في إصدار الحُكم على عدوٍّ مُتَّفق عليه، تتغير صورته بفضل المنظور المُزدوَج أو منظور المَنفى، بحيث تدفع المثقف الغربي إلى مشاهدة صورةٍ أوسع نطاقًا بكثير، وتفرض على المُراقِب الآن أن يتَّخذ موقفًا مُوحَّدًا، من مُنطلَقٍ علمانيٍّ (أو غير علماني) إزاء جميع الاتجاهات الدينية، لا إزاء الاتجاهات التي يتَّفق العُرف عليها وحسب.

وهاك مزيَّة ثانية لموقف المثقف من زاوية المنفَى، في الواقع، وهي أنك أقرب إلى أن تُبصِر الأمور لا في وضعها الراهن فحسب، بل أيضًا من حيث تَحوُّلها إلى ما آلت إليه؛ أي إنك تنظُر إلى الأوضاع باعتبارها مشروطةً لا محتومة، أي تنظُر إليها باعتبارها نتيجةً لسلسلةٍ من الخيارات التاريخية التي اتَّخذها البشر رجالًا ونساءً، وباعتبارها حقائق اجتماعية صاغها أبناء البشر، لا باعتبارها طبيعيةً أو قدَّرها الله سبحانه فهي لذلك لا يُمكن تغييرها أو الرجوع عنها، بمعنى أنها ثابتة سرمدية.

والنموذج الأول والعظيم لهذا الموقف الفكري عند المُثقف يُقدِّمه إلينا فيلسوف إيطالي من أبناء القرن الثامن عشر، وهو جامباتستا فيكو، وهو الذي طالما أُعجِبتُ به إعجابًا شديدًا. وأما الاكتشاف العظيم الذي جاء به فيكو فيرجِع إلى حدٍّ ما إلى إحساسه

بالعُزلة باعتباره أستاذًا جامعيًّا مغمورًا في مدينة نابولي، يُجاهد بشقِّ النفس للبقاء في قيد الحياة، وعلى خلافٍ مع الكنيسة والبيئة المُحيطة به مباشرة، وهذا الاكتشاف هو أن الطريق الصحيح لتفهُّم الواقع الاجتماعي هو أن نُدرك أنه يُمثل تحوُّلاتٍ مُستمرةً نشأت من مصدرٍ مُعين، ونستطيع دائمًا أن نرصد هذا المصدر في بعض الظروف البالِغة التواضُع عادةً، ويقول فيكو في كتابه العظيم «العِلم الجديد»: إن معنى هذا رؤية الأمور باعتبارها قد تطوَّرَت ونشأت من بداياتٍ مُحدَّدة، مثلما ينمو الإنسان البالِغ ويمرُّ بأطوارٍ مختلفة منذ طفولته الأولى.

ويُقيم فيكو الحُجَّة على أنَّ هذه النظرة هي التي ينبغي علينا اتِّخاذها دون غيرها إلى العالَم الدنيوي، وهو يؤكد مِرارًا وتكرارًا أنه عالَمٌ تاريخيٌّ، تحكُمه قوانينُه الخاصة وتحوُّلاته الخاصة، وليس ممَّا قدَّره البارئ جلَّ وعلا وكتَبَه على الإنسان. وهذا يقتضي أو يستتبع نظرة احترامٍ وتأمُّلٍ للمجتمع البشرى، لا نظرة تبجيل وتقديس، انظر إذن إلى أجلِّ القوى من حيث بداياتها، ومن حيث يكون مصيرها، ولن تُصيبك الرهبة من الشخصيات المهيبة، أو المؤسَّسة الجليلة التي تفرض على ابن البلد الصمتَ والخضوع في ذهولٍ لروعتها، ما دام قد اقتصر دائمًا على مشاهدة الجلال (وتبجيله من ثَمَّ) دون أن يُدرك الأصول البشرية، المُتواضِعة حتمًا التي نشأت منها تلك المؤسَّسة. إن المثقف الذي يعيش في المنفى نزَّاع بالضرورة إلى السخرية والشك بل وإلى الهزل والمرح، ولكنه لا يستخفُّ بشيءٍ ولا يعرف اللامبالاة.

وأخيرًا، وكما يعرف ويؤكد كُلُّ مَنفِيٍّ حقيقي، فإنك حين تُغادر وطنك فمهما يكُن المكان الذي تنتهي إليه، تجد أنك لا تستطيع ببساطةٍ أن تستأنف حياتك وتُصبح مجرد مواطنٍ آخر في المكان الجديد، أما إذا فعلتَ ذلك فسوف تجد أن جُهدك يتضمَّن قدرًا كبيرًا من العُسر والحرج، وهو ثمن أكبر من المَرمى المنشود. قد تقضي وقتًا طويلًا في الأسف على ما فقدت، وقد تحسد الذين من حولك على أنهم ظلُّوا يعيشون دائمًا في وطنهم، مع أحبابهم مُقيمين في المكان الذي وُلِدوا وترعرعوا فيه، دون أن يُضطرُّوا يومًا ما إلى معرفة مذاق فقدان ما كان ينتمي لهم يومًا ما، قد تستطيع أن تكون من «المبتدئين» في ظروفك الخاصة، كما قال ريلكه يومًا ما، وهو ما يسمح لك بأسلوب حياةٍ غير تقليدي، وقبل ذلك وبعدَه قد يُتيح لك حياةً عملية مختلفة، كثيرًا ما تكون بالِغة الغرابة.

والنزوح إلى المنفى يعني للمُثقَّف التحرُّر من حياته العملية المعتادة وهي التي لا تزيد معالمها الأساسية عن «النجاح» واتباع الخُطى التي اكتسبت إجلالًا لِقدَمِها. والمنفَى يعني أنك ستظلُّ هامشيًّا على الدوام، وأن ما سوف تنجزه باعتبارك مثقَّفًا لا بد أن تبتكِره بنفسك لأنك لا تستطيع اتباع سبيلٍ «مُقرَّر» سلفًا، فإذا استطعتَ أن تُواجِه هذا المصير وتخوضه لا باعتباره حرمانًا وشيئًا تبكي عليه وتندُبه، بل باعتباره لونًا من ألوان الحُرية، وكجهدٍ استكشافي تفعل فيه ما تفعل وفقًا للنسَق الذي تضعه بنفسك إزاء الاهتمامات المختلفة التي تشغل بالك، وحسبما يُملي الهدف الخاص الذي وضعتَه لنفسك، فسوف تجد في ذلك متعةً فريدة. ولك أن تجد مِثالًا على هذا في ملحمة س. ل. ر. جيمز كاتب المقالات والمؤرِّخ الترينيدادي الذي جاء إلى إنجلترا باعتباره لاعبًا للعبة الكريكيت في فترة ما بين الحربَين، والذي تُعتَبر سيرته الذاتية الفكرية، وعنوانها «خارج أحد الحدود» وصفًا لخبرته وحياته مع هذه اللعبة، ووصفًا لأحوال اللعبة نفسها في ظلِّ الاستعمار. ومن مؤلَّفاته الأخرى «اليعاقبة السود» (ويُقصَد باليعقوبية النزعة الجمهورية والديموقراطية المُتطرفة) وهي رواية مُثيرة تروي تاريخ ثورة العبيد السود في هايتي بقيادة توسان الفاتح (١٧٤٣–١٨٠٣م) (واسمه الأصلي بيتر فرانسوا دومينيك توسان)، هذا إلى جانب كونه خطيبًا ورائدًا للتنظيم السياسي في أمريكا، كما كتب دراسةً عن أحد أعمال الروائي هيرمان ملفيل وعنوانها «ملَّاحون ومُرتدُّون ومَنبُوذُون» وشتَّى الكتب عن القومية الأفريقية، وعشرات المقالات عن الثقافة الشعبية والأدب، وكان غريب الأطوار في حياته العملية، التي كانت مُزعزعة مُضطربة، وأبعد ما تكون عما نصفه اليوم بالحياة العملية المهنية، ومع ذلك فما أجمل ما نجِد لدَيه من حيوية فيَّاضة وترحالٍ لا ينتهي لاستكناه الذات.

قد لا يستطيع مُعظمنا أن يُحاكي حياة أهل المنفَى مثل أدورنو أو س. ل. ر. جيمز، ولكن دلالة هذه الحياة بالِغة الأهمية للمثقفين المُعاصِرين، إن المنفيَّ نموذج للمثقف الذي يُواجه إغراء التكيُّف، ونهج الموافقة والاستقرار، ويشعُر بأنه محاصَر ويكاد أن يستسلِم للفوائد التي يجلبها هذا وذاك. وحتى لو لم يكن المثقف مُهاجرًا حقيقيًّا أو مُغتربًا في الواقع، فإن بإمكانه مع ذلك أن يفكر كأنه كذلك، وأن يتخيَّل ويبحث ويستقصي على الرغم من الحواجز، وأن يسير دائمًا في الطريق الذي يبتعِد به عن السلطات المركزية ويقترب به من الهوامش؛ فهناك تستطيع أن ترى الأشياء التي عادة ما لا تُدركها العقول التي لم تبتعِد يومًا عن كلِّ ما هو تقليدي و«مريح».

إن حالة الهامشية التي قد تنم، فيما يبدو، عن عدَم إدراك المسئولية أو عن الرعونة، تُحرِّرك من اضطرارك إلى الحذَر في كل خُطوةٍ تخطوها، خشية أن تفسد الأمور، ومن أن تقلقَ من احتمال إغضاب زملائك العامِلين في المؤسسة نفسها. وبطبيعة الحال لا يتمتَّع أحد بالحُرية الكاملة من الارتباطات أو العواطف، بل ولا أقصد هنا من يُسمَّى المُثقف المُتنقِّل، أي صاحب المقدرة التقنية الذي قد يشتريه أو يستأجِره أيُّ شخص، ولكنني أقول إن اتخاذ المُثقف موقفًا هامشيًّا وغير «مُستوعَبٍ» في بيئته مثل الذي يُقيم فعليًّا في المنفى، معناه أن يستجيب استجابةً فذة إلى «العابر» لا إلى صاحب السلطان، وإلى ما هو مؤقَّت ويتضمَّن المخاطرة لا إلى ما هو معتاد مألوف، وإلى التجديد والتجريب لا إلى الوضع الراهن الذي تُمليه السلطة. إن المثقف الذي يدفعه إحساس المنفَى لا يستجيب إلى منطق ما هو تقليدي عُرفي، بل إلى شجاعة التجاسُر، وإلى تمثيل التغيير، والتقدُّم إلى الأمام لا إلى الثبات دون حركة.

الفصل الرابع

مُحترفون وهواة

في عام ١٩٧٩م نشر المفكر الفرنسي ريجيس ديبراي، المعروف بالحذق وتعدُّد المواهب، كتابًا يتضمن تحليلًا عميقًا للحياة الثقافية الفرنسية بعنوان «مُعلِّمون وكُتَّاب ومشاهير: المُثقفون في فرنسا الحديثة».[١] وكان ديبراي نفسه ذات يومٍ من دُعاة الاتجاه اليساري المُلتزِمين التزامًا جادًّا بقضيتهم، وشغَل منصب أستاذٍ في جامعة هافانا بُعَيد الثورة الكوبية عام ١٩٥٨م، وبعد عدة سنوات، حكمت عليه السلطات البوليفية بالسجن ثلاثين سنة، بسبب ارتباطه بالزعيم الثَّوري تشي جيفارا، لكنه لم يقضِ من مدة العقوبة إلا ثلاث سنوات. وعندما عاد إلى فرنسا أصبح ديبراي مُحللًا سياسيًّا شِبه أكاديمي، ثم أصبح في وقتٍ لاحق مُستشارًا للرئيس ميتران، وهكذا كان في موقعٍ فريد مكَّنه من تفهُّم العلاقة بين الأفراد والمؤسَّسات، وهي علاقة لا تتَّسِم بالثبات قط، بل هي تتطوَّر باستمرارٍ وأحيانا ما تكون مُعقدة إلى حدٍّ يبعَث على الدهشة.

والفكرة التي يطرحها ديبراي في هذا الكتاب هي أن المثقفين الباريسيين كانوا ما بين عام ١٨٨٠م و١٩٣٠م مُرتبطين أساسًا بجامعة السوربون، قائلًا إنهم كانوا لاجئين علمانِيين يفرُّون من بطش الكنيسة والنزعة البونابارتية. وكان المثقف يحتمي بلقَب الأستاذ وعمله في المختبرات والمكتبات وقاعات الدرس، ويستطيع مِن موقعه ذاك أن يُحرز خطوات تَقدُّمٍ مُهمة في المعرفة الإنسانية. ولكن السوربون فقدت تدريجيًّا سُلطاتها بعد عام ١٩٣٠م؛ إذ انتقلت تلك السلطة إلى دُور النشر الجديدة مثل دار «نوفيل ريفي فرانسيز» وهي الدُّور التي وفَّرت مأوًى مُرحِّبًا بهذه «الأسرة الروحية»، كما يُسمِّيها

[١] Regis Debray, *Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France*, trans. David Macey (London: New Left Books, 1981).

ديبراي، وكانت تضم أفراد الطبقة المُثقفة ومُحرري كتاباتهم. وكان بعض الكُتَّاب، مثل سارتر، وسيمون دي بوفوار، وألبير كامي، وفرانسوا مورياك، وأندريه جيد، وأندريه مالرو، يُمثلون هذه الطبقة المُثقفة التي حلَّت محلَّ فئة الأساتذة الجامعيين بسبب اتِّساع نِطاق عمل أفرادها وإيمانهم الراسخ بالحرية، ولُغتهم الفكرية التي كانت تحتلُّ «موقعًا وسطًا بين الوقار الكنسي الذي سبقَها وعلوِّ نبرة الإعلانات التجارية التي تلتها.»[٢]

وفي نحو عام ١٩٦٨م ترك مُعظم المثقفين «حظيرة» دُور النشر، وتقاطروا على أجهزة الإعلام الجماهيرية، فأصبحوا صحفيين، وضيوفًا ومُضيفين في برامج الإذاعة والتلفزيون، ومُستشارين، ومُديرين، وهلمَّ جرًّا. لم يقتصر الأمر على أن أصبح لهم جمهورٌ واسعٌ عريض، ولكن إنجاز حياة كل منهم باعتباره مُفكرًا أصبح يَعتمد على تقبُّل أو رفض المشاهدين والقراء والمُستمعين، أي أن يُحكَم له بالتفوُّق أو يُقضى عليه بالنسيان حسبما يُقرِّر هؤلاء «الآخرون» الذين أصبحوا جمهورًا مُستهلكًا مجهول الهوية في مكانٍ ما. ويقول ديبراي إن «أجهزة الإعلام الجماهيرية قد وسَّعت ساحة التلقي والاستقبال فقللت بذلك من مصادر الشرعية الفكرية، وأحاطت طبقة المثقفين المحترفين، التي تُعتَبَر المصدر الكلاسيكي للشرعية، بدوائر مُتداخلة أوسَع، ولكن مطالبها أقلَّ، وهو ما يجعل استمالتها أيسر وأقرب ... أي إن أجهزة الإعلام الجماهيرية قد حطَّمت أسوار حظيرة الطبقة المُثقفة التقليدية، وحطمت معها معايير التقييم الخاصة بها، وميزان قِيَمها.»[٣]

والذي يتحدث عنه ديبراي وضع يكاد يقتصر تمامًا على الوضع المحلي في فرنسا وهو الذي نشأ نتيجة صراعٍ بين القوى العلمانية والإمبراطورية والكنسية في ذلك المجتمع منذ أيام نابليون. ولذلك فليس من المُحتمَل إطلاقًا أن تنطبق الصورة التي يرسمها لفرنسا على غيرها من البلدان، فالجامعات الكبرى في بريطانيا مثلًا لم تكن قبل الحرب العالمية الثانية في وضعٍ ينطبق عليه ما يقوله ديبراي، بل إن أساتذة أوكسفورد وكمبريدج أنفسهم لم يكونوا معروفين في الحياة العامة باعتبارهم مُفكرين بالمعنى الفرنسي. وعلى الرغم من قوة دور النشر البريطانية ونفوذها، فيما بين الحربَين العالميتَين، فإنها لم

---

[٢] Ibid., p. 71.

[٣] Ibid., p. 81.

تكن تُمثل، هي ومؤلفوها، الأسرة الروحية التي يتحدث عنها ديبراي في فرنسا. ومع ذلك فإن القضية العامة صحيحة؛ أي إن مجموعات من الأفراد تنحاز إلى مؤسساتٍ مُعينة وتستمدُّ قوَّتها وسُلطتها من هذه المؤسسات. ولما كانت المؤسَّسات قد يصعد نجمُها فيسطَع أو يَخبو فيَأفِل، كذلك حال «المثقفين المُنسقين» التابِعين لها، إذا استعرْنا عبارة أنطونيو جرامشي التي استخدمها في وصفهم، فهي عبارة مُفيدة.

ولا يزال التساؤل قائمًا عن وجود المُفكر أو المُثقف المُستقل، أو مَن يُمكن إطلاق هذا الوصف عليه، وأعني به من يعمل بذاته ولذاته، أي إنه شخصٌ لا يتقيَّد بما يدين له من فضلٍ إلى ما يربطه بالجامعات التي تدفع الرواتب، أو الأحزاب السياسية التي تطلُب الولاء للخط السياسي للحزب، أو هيئات المُستشارين التي تُتيح حرية إجراء البحوث ولكنها، بأساليب ذات دهاءٍ وحذق، تَصبغ أحكامهم بالصبغة التي تُريدها وتفرض القيود على الصوت الذي يُحاول الانتقاد. وكما يقول ديبراي، ما إن تتسع دائرة المثقف إلى ما يتجاوز غيره من المُثقفين — وبعبارةٍ أخرى، عندما يحلُّ القلق على إرضاء جمهورٍ ما أو صاحب عملٍ ما، محل الاعتماد على المثقفين الآخرين في المناظرة والحكم — حتى تتضرَّر رسالة المثقف … قد لا يؤدي ذلك إلى إلغائها، ولكنه قطعًا يعوقها.

ونعود الآن من جديدٍ إلى المحور الرئيسي لمحاضراتي وهو رسم الصورة التي تُمثل المثقف. عندما يخطر ببالنا المثقف الفرد — والفرد هو مدار اهتمامي الرئيسي هنا — ترانا نُركز على فردية الشخص في رسْم صورته، رجلًا كان أو امرأة، أم ترانا نُركز على المجموعة أو الطبقة التي ينتمي إليها الفرد؟ إن الإجابة على هذا السؤال تؤثر، بوضوحٍ وجلاء، في توقعاتنا لِما يكون عليه خطاب المُثقف لنا: هل الذي نقرؤه أو نسمعه رأيٌ مُستقل، أم يُمثل حكومةً من الحكومات، أم قضيةً سياسية ذات «تنظيم» مُعين، أم جماعة من جماعات الضغط واستمالة الآراء؟ كانت الصور التي تمثل المثقف في القرن التاسع عشر تميل إلى تأكيد فرديته، وكونه في أغلب الأحيان مثل شخصية بازاروف التي رسمَها تورجنييف، أو شخصية ستيفن ديدالوس التي رسمها جيمز جويس، شخصًا منعزلًا، عزوفًا عن الناس إلي حدٍّ ما، لا يوافق مُجتمعه على الإطلاق، ومِن ثَم فهو مُتمرد يدور تمامًا خارج فلك الرأي السائد. وإزاء ما شهِده القرن العشرون من زيادة أعداد المجموعة العامة التي تُسمَّى المثقفين أو «الإنتليجنسيا» — مثل المُديرين والأساتذة والصحفيين وخبراء الكمبيوتر والخبراء الحكوميين، وأعضاء جماعات الضغط، وكبار العلماء، وأصحاب الأعمدة الصحفية المُستقلين، والمُستشارين الذين يتقاضَون أجورًا في

مقابل إبداء آرائهم — لا يَسعُنا إلا أن نتساءل إذا ما كان يمكن للمُثقف الفرد باعتباره صوتًا مُستقلًّا أن يُوجَد على الإطلاق.

هذه مسألة بالِغة الأهمية وعلينا أن ننظُر فيها بمزيج من الواقعية والمثالية، ولكن دون أدنى سخريةٍ أو لامبالاة. ويقول أوسكار وايلد إن الساخر الذي لا يُبالي حقًّا، هو من يعرف ثمن كل شيءٍ ولا يعرف لأي شيءٍ قيمة. وهكذا فإن اتهام جميع المُثقفين بأنهم «يبيعون» أنفسهم لمجرد أنهم يكسبون رزقهم بالعمل في جامعةٍ أو صحيفة، اتهامٌ فظٌّ غليظ ولا معنى له في النهاية، بل إن سخرية اللامبالاة قد تزيد على الحدِّ فتدفع المرء، دون تمييز، إلى القول بأن العالم قد بلغ درجةً من الفساد جعلت كلَّ فردٍ فيه يخضع لربِّ المال. وفي المُقابل أرى ما لا يقلُّ خطورةً عن ذلك وهو القول بأن المُثقف الفرد هو المَثَل الكامل، أي إنه الفارس المُعلم الذي بلغ نقاؤه ونبلُه حدًّا يجعلنا ننفي عنه أي اشتباهٍ في الاهتمام بالمصلحة المادية. هذا اختبار من المُحال أن يجتازه أحد، حتى ولا ستيفن ديدالوس الذي صوَّره جيمز جويس، والذي ازداد نقاؤه وازدادت مِثاليته العنيفة حتى أقعدَتْهُ في النهاية عن العمل، بل أدَّت إلى ما هو أسوأ، ألا وهو خلوده إلى الصمت.

الواقع هو أن على المُثقف ألا يكون شخصًا مأمونًا ولا خلافَ عليه إلى الحدِّ الذي يجعلنا نراه في صورة «الفني» أو «التقني» الودود، ويجب أيضًا ألا يُحاول المثقف أن يتحوَّل إلى مُتنبئٍ مُتفرغ مثل كاساندرا التي كانت تُثير الاستياء لإفصاحها عن الحقيقة، بل ولم يسمعها أحد، فكل إنسانٍ يعيش في مجتمع، والمجتمع هو الذي يكبح جماح الإنسان، مهما تبلُغ درجة تحرُّر المجتمع وانفتاحه، ومهما يكن الفرد بوهيميًّا. وعلى أية حال فالمُفترض أن يُسمِع المثقف صوته للناس، وعليه في الواقع أن يُثير المناقشات وكذلك — إذا أمكن — الخلافات، ولكن البدائل لا تتمثَّل في الخمود الكامل أو في التمرُّد الكامل.

ففي أواخر أيام حكم الرئيس ريجان، نشر أحد المثقفين الأمريكيين من أنصار اليسار المتمرد، ويُدعى راسل جاكوبي، كتابًا أثار مناقشاتٍ كثيرة، كان معظمها مناصرًا للكتاب. كان عنوان الكتاب «آخر المُثقفين»، وفيه يُقيم الحجة على قضيةٍ لا يمكن الطعن فيها تقول إن «المُثقف غير الأكاديمي» قد اختفى تمامًا في الولايات المتحدة، ولم يترك في مكانه إلا عصبةً من أساتذة الجامعات الجُبناء المُثقلين بالرطانة، والذين لا يبدي أحد في

المجتمع اهتمامًا كبيرًا بهم.[٤] وأما النماذج التي يأتي بها جاكوبي للمُثقف في الزمن الغابر فتتضمَّن أسماء عدة أشخاصٍ كان معظمهم يُقيم في قرية جرينتش (الموازي المحلي للحي اللاتيني في باريس) في وقتٍ مبكر من القرن العشرين، وكان يُطلَق عليهم اسم عام هو مثقفو نيويورك. وكان معظمهم يهودًا ويساريين (وإن كان أغلبهم مُعاديًا للشيوعية) كما نجحوا في كسب رزقهم بأقلامهم. وكان من الشخصيات في الجيل الأول إدموند ويلسون، وجين جاكوبز، ولويس ممفورد، ودوايت مكدونالد. وأما نظراؤهم في الجيل التالي فكانوا فيليب راف، وألفريد كازين، وإيرفنج هاو، وسوزان سونتاج، ودانيل بل، ووليم باريت، وليونيل تريلنج. ويقول جاكوبي إن عدد أمثال هؤلاء قد تضاءل بسبب شتَّى القوى الاجتماعية والسياسية في فترة ما بعد الحرب، مثل الهجرة إلى الضواحي (إذ يؤكد جاكوبي أن المثقف من أبناء المدن)، ومظاهر انعدام الإحساس بالمسئولية لدى أفراد ما يُسمَّى بجيل التمرد، وهم الذين حملوا لواء «التسرُّب» من التعليم والفرار من المواقع «المخصصة» لهم في الحياة؛ والتوسُّع في التعليم الجامعي؛ وتدفق أفراد الاتجاه اليساري المُستقل من الأمريكيين على «الحرم الجامعي».

والنتيجة أن أصبح المثقف اليوم، على الأرجح، أستاذًا للأدب يعيش منعزلًا في خلوته، ويتمتع بدخلٍ مضمون، ولا يهتم بالتعامُل مع العالم خارج قاعة الدرس. ويزعم جاكوبي أن أمثال هؤلاء الأفراد يكتبون نثرًا خَفِيَّ الدلالات ويتَّصِف بالهمجية وهدفه الأول هو الترقِّي في المناصب الجامعية لا التغيير الاجتماعي. ويقول إنه لمح في غضون ذلك سطوع نجم أصحاب الحركة التي أطلق عليها «حركة المُحافظين الجدد» — وهم المثقفون الذين برزوا وذاع صِيتهم في أيام حُكم الرئيس ريجان، وإن كانوا في حالاتٍ كثيرة من اليساريين السابقين، وهم مثقفون مُستقلون مثل «المعلق الاجتماعي» إيرفنج كريستول والفيلسوف سيدني هوك — وقد أدَّى سطوع نجم هذه الحركة إلى ظهور عددٍ كبيرٍ من المجلات العلمية المتخصِّصة الجديدة التي تدعو إلى برنامج عمل اجتماعي يتَّسِم بالرجعية الصريحة، أو على الأقل بالطابع «المحافظ» (ويُشير جاكوبي إلى مجلة «ذا نيو وكرايتيريون» وهي ربع سنوية ويمينية متطرفة). ويقول جاكوبي إن هذه القوى كانت ولا تزال تعمل جاهدةً على خَطب ودِّ الكُتَّاب الشبَّان، وهم الذين قد يتولَّون

[٤] Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (New York: Basic Books, 1987).

«القيادة» الفكرية وقد يخلفون صفوف القدماء ويَحلُّون محلهم، ويضيف قائلًا إن مجلة «نيويورك ريفيو أوف بوكس» (مجلة نيويورك لمراجعة الكتب) وهي أشدُّ المجلات المُتحررة فكريًّا تمتعًا بذيوع الصيت في أمريكا، كانت في يومٍ من الأيام رائدةً في نشر الأفكار الجسورة التي يُعبر عنها الكتاب الراديكاليون الجدد، ولكن «سِجلها مؤسِف» الآن، إذ أصبحت في حُبها للإنجليز «أقرب إلى وجبات الشاي (والفطائر) في أوكسفورد منها إلى أطايب الأطعمة المحفوظة في نيويورك.» وينتهي جاكوبي إلى أن مجلة نيويورك «لم تُقدِّم الرعاية قط بل ولم تهتم قط بالمثقفين الأمريكيين الشبان، لقد ظلَّت تسحب المال من المصرف الثقافي دون أن تستثمر أيًّا منه، ولا بدَّ أن تعتمِد في عملها اليوم على رأس المال الثقافي المستورد، وبصفة أساسية من إنجلترا.» ويرجع كل هذا في رأيه، إلى حدٍّ ما، «لا إلى إغلاق المراكز الثقافية القديمة في المدن بل إلى إفلاسها.»[٥]

ويشير جاكوبي مرارًا إلى تصوُّره للمثقف، فيصِفه بأنه «مُستقل لا يمكن النَّيل من استقلاله، وأنه غير مسئول أمام أحد.» ويضيف إننا قد فقدنا الآن جيلًا كاملًا، حلَّ محلَّه «تقنيُّو» قاعات الدرس الذين يحسبون لكلِّ شيءٍ حسابًا، ومن المُحال فهمهم، والذين تستأجرهم اللجان، وهم حريصون على إرضاء شتَّى أصحاب العمل والوكالات، وهم مُدجَّجون بشهاداتٍ جامعية وسلطة اجتماعية لا تُشجع المناقشة بل تُرسِّخ ذيوع الصيت وتُخَوِّفُ غير الخبراء. إن الصورة التي يرسمها جاكوبي صورة قاتمة ولكن هل تتَّسِم بالدقة؟ هل هو مُصيب فيما يورده من أسبابٍ لاختفاء المُثقفين، وهل نستطيع أن نُقدِّم في الواقع تشخيصًا أدقَّ للحالة؟

أعتقد أولًا أنه من الخطأ أن نُثير الضغائن حول الجامعة، أو حتى حول الولايات المتحدة، فقد مرت بفرنسا، بُعَيْد الحرب العالمية الثانية، فترة قصيرة بدا فيها أن حفنةً من المثقفين البارزين، مثل سارتر وكامي وآرون ودي بوفوار يُمثلون الصورة الكلاسيكية — وإن لم تكن بالضرورة الصورة الحقيقية للمثقفين المُنحدِرين من «سلالة» النماذج الأولى العظيمة في القرن التاسع عشر (وإن كانوا كثيرًا ما يكتسون الطابع الأسطوري) مثل إرنست رينان وفيلهم فون همبولت. أما ما يغفل جاكوبي الحديث عنه فهو أن النشاط الفكري في القرن العشرين لم يكن شغله الشاغل ينحصر في المناقشة العامة

[٥] .Ibid., pp. 219–20

والجدل الرفيع المستوى مثل ذلك الذي كان يدعو إليه جوليان بندا وربما كان يُمثله برتراند راسل وعددٌ غير كبير من مُثقفي نيويورك البوهيميين، ولكنه كان يتضمَّن النقد أيضًا والإعراب عن الاستياء، من خلال فضح «الأنبياء» الكاذبين وتقويض التقاليد البالية والأسماء التي اكتسبت صفة القداسة.

أضف إلى هذا أن المفكر لا يتناقض عمله على الإطلاق مع كونه أستاذًا في الجامعة أو حتى عازفًا للبيانو، فعازف البيانو الكندي اللامع جلين جولد (١٩٣٢–١٩٨٢م) كان فنانًا تُسجَّل معزوفاته، وتربطه عقود عمل بشركاتٍ كبيرة، طيلة حياته العملية، ولكن هذا لم يمنعه من الإتيان بتفسيراتٍ جديدة حطمت بعض الأصنام في الموسيقى الكلاسيكية، إلى جانب ما قدَّمه من شروحٍ وتعليقات عليها، وكان له تأثيره الجبار في أساليب الأداء وطرائق الحُكم عليها. وعلى غرار ذلك كان لبعض المفكرين الأكاديميين — كالمؤرخين على سبيل المثال — الفضل في إعادة تشكيل تفكيرنا بصورةٍ كاملة بشأن كتابة التاريخ، وثبات التقاليد واستقرارها، ودور اللغة في المجتمع. ويخطر على البال هنا إريك هوبسبوم وأ. ب. طومسون في إنجلترا، أو هايدن هوايت في أمريكا، ولقد كُتب لعملهم أن يتَّسع نطاق تأثيره فيتجاوز الجامعة، وإن كان في معظمه قد نشأ وترعرع داخلها.

وأما القول بأن الولايات المُتحدة كانت مسئولةً بصفة خاصة عن إفساد طبيعة الحياة الفكرية، فلا يسَع المرءَ إلَّا الطعن فيه؛ إذ إننا، وحيثما قَلَّبنَا أبصارنا اليوم، وجدنا — حتى في فرنسا — أن صورة المُثقف أو المفكر لم تعُد تقتصر على البوهيمي أو فيلسوف المقهى، بل أصبحت صورةً مختلفة تمامًا، تُمثل ضروبًا كثيرة ومنوعة من المشاغل، بحيث تعدَّدت صُوَره واختلفت اختلافاتٍ جذرية. فكما أُشير في هذه المحاضرات، لا يُمثل المثقف صورةً ثابتة كالتمثال، ولكنه يُمثل رسالة فردية يحمِلها، وطاقة يبذُلها، وقوة عنيدة تشتبك (باعتبارها صوتًا ملتزمًا يسهل التعرُّف عليه في اللغة والمجتمع) مع عددٍ هائل من القضايا التي ترتبط جميعًا في نهاية الأمر بمزيج من التنوير والتحرُّر أو الحرية. والخطر الخاص الذي يتهدَّد المُثقف اليوم، سواء في الغرب أم في العالم غير الغربي، لا يتمثَّل في الجامعة، ولا في الضواحي، ولا في الطابع التجاري البغيض الذي اكتسبته الصحافة ودور النشر، ولكن في موقفٍ سوف أُطلِق عليه صفة الاحتراف المهني. وأعني بالاحتراف المهني أن تنظُر إلى عملك الثقافي باعتباره شيئًا تؤدِّيه لكسْب الرزق، ما بين التاسعة صباحًا والخامسة مساءً، وإحدى عينَيك على الساعة، والعين الأخرى

مُصوَّبة نحو ما يعتبر السلوك المهني الصحيح؛ أي عدم «قلقلة المركب» وعدم الانفلات خارج النماذج أو الحدود المقبولة، وأن تجعل نفسك قابلًا للتسويق وقبل كلِّ شيءٍ لائق المظهر، ومِن ثَم تُصبح لا خلاف عليك، وتُصبح غير سياسي، بل تُصبح «موضوعيًّا».

فلنعُد إلى سارتر: إنه، وفي نفس اللحظة التي يُنادي فيها، فيما يبدو، بأن يتمتَّع كل رجلٍ (لا ذكر هنا للمرأة) بحُرية اختيار مصيره، يقول أيضًا إن الأوضاع أو الحالة — وهذه من كلمات سارتر المفضلة — قد تحُول دون الممارسة الكاملة لهذه الحرية. ويضيف سارتر: إنه من الخطأ، على الرغم من هذا، أن نقول إن البيئة والأوضاع هي التي تُحدِّد وحدَها مصير الكاتب أو المثقف؛ فالواقع يقول بوجود حركةٍ دائبة فيما بينهما. وفي الكتاب الذي يُعبِّر فيه عن عقيدته باعتباره مُفكرًا، وهو «ما الأدب؟» المنشور عام ١٩٤٧م، يستخدم سارتر كلمة كاتب لا كلمة مُفكر أو مُثقف، ولكن الواضح هو أنه يتحدَّث عن دور المثقف في المجتمع، على نحو ما نرى في الفقرة التالية (المقصورة على الرجل):

> إنني مؤلف، أولًا بسبب اعتزامي الحُر أن أكتُب. ولكن هذا يؤدي فورًا إلى أن أُصبح رجلًا يَعتبره غيره من الرجال كاتبًا، أي إن عليه أن يستجيب لمطلَبٍ مُعين، وأنه مُكلف بأداء وظيفةٍ اجتماعية مُعينة. ومهما تكن اللعبة التي يريد أن يلعبها، فعليه أن يلعبها على أساس الصورة التي تكوَّنت لدى الآخرين عنه، وقد يودُّ تعديل الطابع الذي ينسبه المرء إلى الأديب [أو المُثقف] في مجتمعٍ من المجتمعات، ولكنه لا يستطيع تغييره إلا إذا اكتسبه أولًا. ومِن ثَم، فإن الجمهور يتدخَّل، بعاداته، وبرؤيته للعالَم، وبمفهومه للمجتمع وللأدب في داخل المجتمع. إنه يُحيط بالكاتب، وهو يُطبِق عليه من كل جانب، ومَطالبه الغلَّابة أو التي يُوحي بدهاء بها، ومظاهر رفضه وانصرافه عنه، كلها تُمثِّل الحقائق المبدئية التي يمكن على أساسها بناء العمل.[٦]

لا يقول سارتر إن المفكر أو المُثقف في منزلة الفيلسوف الملك المُنعزل الذي يجب علينا أن نُبجِّله ونَعتبره مثلًا أعلى بهذه الصفة، بل يقول عكس ذلك — وهذا ما يغفل

---

[٦] Jean-Paul Sartre, *What is Literature? And Other Essays* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988), pp. 77–78.

عنه المعاصرون الذين يتباكَون على اختفاء المُفكرين — أي إن المفكر يخضع دائمًا لمطالِب مُجتمعه، وكذلك للتعديلات الكبيرة في مكانة المُفكرين أو المُثقفين باعتبارهم جماعة مُتميزة. فمن ينتقِدون الساحة الراهنة، والذين يفترضون أن على المُثقف أن يتمتع بالسيادة، أو بضربٍ من السيطرة غير المحدودة على الحياة الخلقية والنفسية في مجتمعٍ من المجتمعات، يرفضون إدراك الطاقة الهائلة التي بُذِلت في مقاومة السلطة، بل في مُهاجمتها، في الآونة الأخيرة، وما أدى إليه ذلك من تغيرات جوهرية في تصوير المُثقف لنفسه.

ومجتمع اليوم لا يزال يُحيط بالكاتب ويُحاصره، وأحيانًا ما يُقدم إليه جوائز وفوائد، وكثيرًا ما يَحطُّ من قدر النشاط الفكري برمَّته أو يسخر منه، وغالبًا ما يُردِف المجتمعُ ذلك بذكر أن المُثقف الحقيقي عليه أن يقتصر على كونه خبيرًا مِهنيًّا في مجال تخصُّصه فقط. ولا أذكُر أن سارتر قال في يومٍ من الأيام إن على المُثقف أن يظلَّ خارج الجامعة بالضرورة، ولكن الذي قاله فعلًا هو: إن المُثقف لا تتوطَّد مكانته الفكرية مِثلما تتوطَّد حين يُحيط به المجتمع ويُحاصره ويُغريه بالوعد والوعيد بأن يتَّخذ هذه الصورة أو تلك، لأن عمل المُثقف أو المفكر لا يمكن بناؤه إلا إذا حدث هذا وعلى هذا الأساس. وهكذا فعندما رفض سارتر أن يتسلَّم جائزة نوبل عام ١٩٦٤م كان يُطبِّق مبادئه على وجه الدقة.

ما طبيعة هذه الضغوط اليوم؟ وكيف تتَّفق مع ما وصفتُه بروح الاحتراف المِهنيِّ؟ أودُّ أن أقتصر في مناقشتي على أربعة ضغوطٍ فقط، وهي التي أعتقد أنها تُمثل التحديَ الحقيقيَّ لبراعة المُثقف أو المُفكر وإرادته. ولا يتفرَّد مجتمع واحد بأحد هذه الضغوط دون غيرها. وأقول إنه من الممكن التغلُّب على كلٍّ منها، على الرغم من شيوعها وتغلغُلها، بما سوف أُسمِّيه «روح الهواية»، ألا وهي الرغبة في ألَّا تتمثَّل حوافز المُثقف أو المُفكر في الربح أو الفائدة المرجوة، بل في الحب وفي الاهتمام الذي لا ترتوي له غُلَّة في إطار الصورة الأكبر، أي في إقامة الروابط عبر الحدود والحواجز، وفي رفض التقيُّد الصارم بتخصُّصٍ أوحد، وفي الأفكار والقِيَم، على الرغم من القيود التي تفرضها المهنة.

أما أول هذه الضغوط فهو التخصُّص، فكلَّما ارتقى المرء في مَدارج النظام التعليمي اليوم، ازداد انحصاره في النطاق الضيق نسبيًّا لمجالٍ من مجالات المعرفة. ولا أعتقد أن أحدًا يستطيع أن يعترض على اكتساب المَقدرة والكفاءة في ذاته، ولكنه إذا أدَّى إلى إغفال النظر إلى كلِّ ما لا ينتمي إلى المجال المباشر للتخصُّص، مثل شِعر الحب في أوائل العصر

الفكتوري، وإلى التضحية بالثقافة العامة للمرء، اكتفاء بأقوال بعض الثقات والأفكار المُعتمَدة، فلن تكون الكفاءة التي تتَّصف بذلك جديرةً بالثمن المدفوع في مُقابلها.

ففي دراسة الأدب، على سبيل المثال، وهي مجال اهتمامي الخاص، أدَّى التخصُّص ويؤدي إلى زيادة تطبيق المنهج الشكلي التقني، وإلى تناقُصٍ مُستمر في الإحساس التاريخي بالتجارب والخبرات الحقيقية التي أدَّت إلى صياغة العمل الأدبي؛ فالتخصُّص يعني عدم رؤية الجهد الأوَّلي المبذول في بناء الفن أو المعرفة، ومن ثم فإنك، في هذه الحالة، تعجز عن النظر إلى المعرفة والفن باعتبارهما خياراتٍ وقرارات، وصور التزام وانحياز، بل تقتصر على النظر إليهما من خلال النظريات أو المنهجيات «غير الشخصية»، وما أكثر أن يؤدي التخصُّص في الأدب إلى استبعاد التاريخ أو الموسيقى، أو السياسة. وستجد أنك، حين تُصبح مُثقفًا تخصَّصتَ كل التخصُّص في الأدب، قد غدوتَ أيضًا أليفًا مُستأنَسًا تتقبَّل كل ما يسمح به الكبار المزعومون في هذا المجال. والتخصُّص أيضًا يقتُل الإحساس بالإثارة والاكتشاف، وهما عامِلان يدخُلان في تكوين كلِّ مُفكر، ومن المُحال اختزالهما أو التقليل من شأنهما. وفي نهاية المطاف يُمسي التخصُّص، على نحوِ ما أحسستُ طول عمري، كسلًا، بحيث تنتهي إلى أداء ما يأمُرك به الآخرون، لأن هذا هو تخصُّصك على أية حال.

وإذا كان التخصُّص لونًا من الضغوط العامة المُفيدة التي لا يخلو منها أي نظامٍ تعليمي في أي مكان، فإن «الخبرة» و«عبادة» الخبراء من حمَلَة الشهادات تُمثِّلان ضغوطًا خاصة في عالَم ما بعد الحرب. فإذا أردتَ أن تكون خبيرًا فلا بدَّ أن تحمِل شهادة من السلطات المُختصَّة؛ فهي التي تُلقِّنك اللغة الصحيحة التي تتكلَّمها، وكيف تستشهد بالثقات المُعترَف بهم، وكيف تحتفظ «بالمواقع» الصحيحة. ويصدُق هذا بصفةٍ خاصة حين يتعلَّق الأمر بمجالٍ حسَّاس أو مُربح من مجالات المعرفة (أو بمجال حسَّاس ومُربح معًا). ولقد ثارت مناقشات كثيرة في الآونة الأخيرة حول ما يُسمَّى «اللياقة الاجتماعية» (والمعنى الحرفي هو «الصحة السياسية»)، وهذا تعبير خبيث يُطلَق على الأكاديميين «الهومانيين» (أي أصحاب الفلسفة الإنسانية الدنيوية) الذين، على نحو ما يُقال مرارًا، لا يتميزون بالاستقلال الفكري بل يُخضعون تفكيرهم للمعايير التي رسَّختها عُصبة سِرية يَسارية، وهي المعايير التي يُفترَض أنها تتميز بالحساسية السافرة ضد العنصرية، أو التعصب لأحد الجنسَين، وما شابه ذلك، بدلًا من السماح للناس بأن يناقشوا ما يريدون بحُرية أو «بانفتاح» مُفترَض.

والحقيقة هي أن هذه الحملة ضد اللياقة الاجتماعية قد شنَّها أساسًا شتَّى المُحافظين وغيرهم من دُعاة قِيَم الأسرة. وعلى الرغم من أن بعض ما يقولونه جدير بالنظر — خصوصًا حين يُهاجمون الهراء الذي نَسمعه في أفواه الدجالِين والمُتصنِّعين — فإن حملتهم تتجاهل كل التجاهُل ذلك الاتِّساق المُدهش واللياقة الاجتماعية حيثما طرأ طارئ يتعلَّق مثلًا بالأمن العسكري أو الأمن القومي أو السياسات الخارجية والاقتصادية. ففي السنوات التالية مباشرة للحرب، على سبيل المثال، كان الموقف إزاء الاتحاد السوفييتي يتطلَّب منك أن تقبل ما وضعته الحرب الباردة من افتراضات، وأن الاتحاد السوفييتي يُمثل الشر الخالص، وهلمَّ جرًّا. وعلى امتداد فترةٍ أطول، قُل من منتصف الأربعينيات حتى منتصف السبعينيات من القرن العشرين، كان الموقف الرسمي الأمريكي يقول إن الحُرية في العالم الثالث لا تعني إلا التحرُّر من الشيوعية؛ وقد سادت هذه الفكرة دون أن يعترِض عليها أحدٌ تقريبًا، وصاحبَتْها الفكرة التي تولَّت تفصيل القول فيها، إلى ما لا نهاية، فِرَق من علماء الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والمُتخصِّصين في العلوم السياسية وفي الاقتصاد، وهي التي تقول بأن «التنمية» بريئة من الأيديولوجيا، وتستمدُّ أصولها من الغرب، وتتضمن الانطلاق الاقتصادي، والتحديث، ومُعاداة الشيوعية، والولاء من جانب بعض الزعماء السياسيين لأحلافٍ رسميَّة مع الولايات المتحدة.

وكثيرًا ما كانت هذه الآراء الخاصة بالدفاع والأمن تعني اتِّباع سياساتٍ إمبريالية للولايات المتحدة وبعض حلفائها مثل بريطانيا وفرنسا، وكانت هذه السياسات تتضمن مُناهَضة الثورات، والعداء المُستحكم لمشاعر الوطنية المحلية (إذ كان يُنظر إليها دائمًا باعتبارها ميَّالة إلى الشيوعية والاتحاد السوفييتي) وهو ما أدى إلى كوارث كبرى اتخذت شكلَ الحروب والغزوات الباهظة التكاليف (على نحو ما حدَث في فيتنام) والدعم المباشر للغزوات والمذابح (كالتي قام بها حلفاء الغرب مثل إندونيسيا والسلفادور وإسرائيل) وللنُّظم الحاكمة العميلة التي يتَّسِم اقتصادها بتشوُّهات بشِعة. وكان الاختلاف مع هذا كله يعني التدخُّل، في الواقع، في سوقٍ للخبراء، وهي السوق التي جهزتها الدولة لخدمة الجهود القومية. فإذا لم تكن، على سبيل المثال، مِن الذين تخصَّصوا في العلوم السياسية في الجامعات الأمريكية، وتُبدي الاحترام اللازم لنظرية التنمية والأمن القومي، وأردتَ أن تُعرِب عن رأيك، فلن يُصغي إليك أحد، وقد لا يُسمَح لك بالكلام في بعض الأحيان، بل وقد يُطعن فيما تقول استنادًا إلى أنك لستَ من ذوي الخبرة المُتخصِّصة.

والواقع أن «الخبرة المُتخصِّصة»، في نهاية المطاف، لا تتَّصل إلا بأَوهى الروابط، إن شِئنا دقةَ التعبير، بالمعرفة، فبعض الآراء التي أبداها نعوم تشومسكي عن الحرب الفيتنامية أوسعُ نطاقًا بكثير، وأدقُّ كثيرًا، مما كتبَه الخبراء من حاملي الشهادات. لكنه إذا كان تشومسكي قد تخطَّى في آرائه الأفكار الوطنية «الطقسية» — ومن بينها أننا «نحن» نُقدِّم يدَ العون إلى حلفائنا، أو أننا «نحن» ندافع عن الحُرية في وجه محاولة الاستيلاء على الحُكم بوحي من موسكو أو بكين — بل وتناول الدوافع الحقيقية من وراء سلوك الولايات المتحدة، فإن الخبراء حاملي الشهادات، الذين كانوا يريدون العودة إلى وزارة الخارجية الأمريكية للعمل مُستشارين أو لإسداء مشورةٍ ما، أو العمل في شركة راند، لم يتطرقوا إلى ما تطرَّق إليه تشومسكي على الإطلاق. ويروي تشومسكي أنه كان يُستدْعي للحديث عن نظرياته اللغوية إلى المُتخصِّصين في الرياضيات، ويقول إنه كان دائمًا يَلمحُ لدَيهم اهتمامًا بها واحترامًا لما يقوله على الرغم من جهله النسبي بالمصطلحات الرياضية المُتخصِّصة. ولكنه كان حين يُحاول أن يُصور السياسة الخارجية للولايات المتحدة من وجهة نظرٍ مُعارضة، كان خبراء السياسة الخارجية المُعترَف بهم يُحاولون منعه من الكلام استنادًا إلى أنه لا يحمل الشهادات التي يحملها خبير السياسة الخارجية. لم يكن من بينهم من يستطيع أن يدحض حُجةً من حُجَجه، باستثناء موقفه خارج الحدود المقبولة للمناظرة أو اتفاق الآراء.

وأما الضرب الثالث من ضغوط الاحتراف المِهني فهو حتمية انجذاب هؤلاء المُحترفين إلى الحُكَّام وأصحاب السلطة، والاندفاع لتحقيق الشروط التي تتطلَّبها السلطة والتمتُّع بما فيها من مزايا، ومحاولتهم الدائبة للعمل لدَيها. وفي الولايات المتحدة كان برنامج الأمن القومي يتحكَّم إلى درجة مُذهلة في أولويات البحث العلمي و«العقلية» المطلوبة له في الفترة التي كانت الولايات المتحدة تتنافس فيها مع الاتحاد السوفييتي في السيطرة على العالم. وكان ذلك هو الحال نفسه في الاتحاد السوفييتي، وإن لم يكن أحد في الغرب يتوهَّم أن البحث العلمي يتمتع بالحُرية في الاتحاد السوفييتي. ولم نبدأ إلا الآن في إدراك معنى هذا؛ أي إن وزارتَي الخارجية والدفاع قدَّمَتا أموالًا تزيد عما قدَّمته أي جهةٍ مانحة أخرى للبحوث الجامعية في العلوم والتكنولوجيا، ويصدُق هذا القول بوضوحٍ وجلاء على معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا وجامعة ستانفورد، اللذَين تقاضَيا فيما بينهما أكبر مَبالِغ حَظِيا بها منذ عقودٍ طويلة.

لكنه من الصحيح أيضًا أن الفترة نفسها قد شهدت قيام الحكومة، في إطار برنامج الأمن القومي نفسه، بتمويل أقسام العلوم الاجتماعية بل والعلوم الإنسانية أيضًا

بالجامعات. وسوف نجد نظائر لهذا، بطبيعة الحال، في كل المجتمعات، ولكنه كان بارزًا ولافتًا للنظر في الولايات المتحدة على وجه الخصوص لأن نتائج البحوث التي أُجريت في مجال مناهضة حرب العصابات، دعمًا للسياسات المُتَّبعة إزاء العالم الثالث — وبصفةٍ رئيسية في جنوب شرقي آسيا، وأمريكا اللاتينية، والشرق الأوسط — كانت تُطبَّقُ على الفور في أنشطةٍ خَفيَّة أو سِرِّية، وفي أعمال التخريب، بل وفي شَنِّ الحروب السافرة. وكان المسئولون يُرجئون الخَوض في القضايا المُتصلة بالأخلاق والعدالة حتى يتسنَّى الوفاء بما تنصُّ العقود عليه، على نحوِ ما حدث في المشروع الذي ذاع سوء صيته، واسمه مشروع كاميلوت، وهو الذي تولَّى أساتذة العلوم الاجتماعية القيامَ به لحساب الجيش اعتبارًا من عام ١٩٦٤م، والذي لم تقتصر أهدافه على دراسة انهيار شتَّى المجتمعات في مختلف أرجاء العالَم بل كانت تتضمَّن الحيلولة دون وقوع ذلك الانهيار.

بل لم يقتصِر الأمرُ على هذا؛ إذ إن بعض القوى المُعتمِدة على المركزية في المجتمع المدني الأمريكي — مثل الحزبين الجمهوري والديمقراطي، وجماعات الضغط في الصناعة أو ذوات المصالح الخاصة مثل الجماعات التي أنشأتها أو تُموِّلها شركات تصنيع الأسلحة وشركات النفط والتبغ؛ وكبار المؤسَّسات مثل تلك التي أنشأها روكيفيلر وفورد وميلون — كلها تستخدِم خبراء أكاديميين لإجراء البحوث وتنفيذ برامج الدراسات التي تهدف إلى تدعيم مصالحها التجارية وتنفيذ برامج سياسية أيضًا. وهذا بطبيعة الحال، من جوانب ما يُعتبَر السلوك العادي في ظلِّ نظام حرية السوق، وهو يحدُث في كل مكانٍ في أوروبا وفي الشرق الأقصى أيضًا، فهيئات المُفكرين والمُستشارين تقدِّم المنح و«الزمالات العلمية» إلى جانب الإجازات الدراسية، والإعالة المالية لنشر الدراسات، إلى جانب الترقي في السُّلَّم المهني وآيات الاعتراف بالباحث أو الدارس.

إن كلَّ شيءٍ في النظام يجري علنًا وهو، كما قلتُ، لا غبار عليه وفقًا لمعايير المنافسة واستجابة الأسواق، وهي المعايير التي تَحْكُم السلوك في ظل الرأسمالية المُتقدِّمة في المجتمع الليبرالي الديمقراطي، ولكننا، في تخصيصنا هذا الوقت الطويل للإعراب عن القلق بشأن القيود المفروضة على الفكر والحرية الفكرية في ظل نظُم الحكم الشمولية، لم نُبدِ الدقة والاهتمام اللازمَين لدراسة ما يتهدَّد المُثقف الفرد من جانب نظامٍ يُكافئ الانصياع الفكري، ويُكافئ المشاركة بإرادةٍ طوعية في تحقيق أهدافٍ لم يضعها العلم بل وضعتها الحكومة؛ ومن ثم فإن البحث العلمي ومنح المؤهِّلات العلمية يخضعان للقيود اللازمة للظفر بنصيبٍ أوفى من السوق والحفاظ عليه.

وبعبارةٍ أخرى نرى أن المجال المُتاح للاحتجاج الفكري فرديًّا وشخصيًّا، أي لطرح الأسئلة والطعن في حِكمة الدخول في إحدى الحروب أو تنفيذ برنامج اجتماعي هائل يُكافئ المتعاقِدين ويمنح الجوائز، قد تقلَّص بصورةٍ كبيرة عما كان عليه منذ مائة عامٍ أي عندما قال ستيفن ديدالوس إنه، باعتباره مُثقفًا، يرى أن واجبه ألا يعبُد أي سلطانٍ أو يخدم أي سلطة. ولا أودُّ الآن أن أبدو في صورة من يقول (أو مثل من قالوا بنبرات عاطفية في رأيي) إنَّ علينا أن نبعث الزمن الذي لم تكن الجامعات فيه بهذه الضخامة، ولم تكن الفُرَص التي توفِّرها بهذا السخاء؛ إذ لا أزال أرى أن الجامعة في الغرب، وفي أمريكا بكل تأكيد، ما زالت قادرةً على أن تُوفِّر للمُثقف أو المُفكر مكانًا يُشبه المدينة الفاضلة؛ حيث يستطيع فيه مواصلة التأمُّل والبحث، وإن كان ذلك في ظل قيودٍ وضغوط جديدة.

وهكذا فإن المشكلة التي يُواجهها المُثقف أو المُفكر هي أن يحاول «التعامُل» مع ما يصطدِم به من طابع الاحتراف المهني الحديث وضروب هذا الصدام التي تحدَّثتُ عنها، لا أن يتظاهر بأنها غير قائمة أو أن يُنكِر تأثيرها، بل أن يُمثِّل مجموعةً مختلفة من القِيَم والمزايا. وسوف أُطلِق على هذه المجموعة اسمًا عامًّا هو «روح الهواية»، ومعناها حرفيًّا ذلك النشاط المدفوع بنزعة الحرص والحُب لا بالرِّبح والتخصُّص الأناني الضيق.

على المُثقف أو المُفكر اليوم أن يُصبح من الهواة؛ أي إن عليه أن يَعتبر أن انتماءه إلى مُجتمع من المجتمعات، بصفته فردًا يُفكر ويهتمُّ بما يُهم المجتمع، يمنحه الحقَّ في إثارة القضايا الأخلاقية التي تنشأ حتى في صُلب اشتغاله بأشدِّ المسائل التقنية الخاصة بالمِهنة التي يحترفها، ما دامت تمس بلده، وقوته، وأسلوبه في التعامُل مع المواطنين فيه وكذلك مع المجتمعات الأخرى. أضف إلى ذلك أن روح المُثقف أو المفكر باعتباره من الهواة، قادرة على أن تنفُذ إلى شئون المهنة المعتادة التي يعهدها مُعظمنا فتحوِّلها إلى شيءٍ أكثر حيويةً وأكثر راديكالية، فالمُفكر قد لا يكتفي بأن يفعل ما يُفترَض فيه أن يفعله، بل إنه يسأل عن سبب فِعله له، وعمَّن يستفيد بذلك، وكيف يُمكن لذلك العمل أن يرتبط من جديدٍ بمشروعٍ شخصي وبأفكارٍ أصيلة.

إن لكلِّ مُثقفٍ أو مُفكر جمهورًا وقاعدة أي جمهورًا مُعينًا يَسمعه، والقضية هي: هل عليه أن يُرضي ذلك الجمهور، باعتباره زبونًا عليه أن يُسعده، أم أن عليه أن يتحدَّاه ومِن ثم يُحفزه إلى المعارضة الفورية أو إلى تعبئة صفوفه للقيام بدرجةٍ أكبر من المشاركة الديمقراطية في المجتمع؟ أيًّا كانت الإجابة على هذا السؤال، فإنه لا بد من

مواجهة السلطان أو السلطة، ولا مناصَ من مناقشة علاقة المُثقف بهما. كيف يُخاطب المُثقف السلطة: هل يُخاطبها باعتباره محترفًا ضارعًا إليها أم باعتباره ضميرها الهاوي الذي لا يتلقى مكافأةً عما يفعل؟

الفصل الخامس

قول الحقيقة للسلطة

أريد أن أُواصِل النظر في التخصص وروح الاحتراف المِهني وكيف يُواجه المثقف قضية السلطان والسلطة. في منتصف الستينيات من القرن العشرين، وقُبَيل ارتفاع صوت المعارضة لحرب فيتنام وانتشار تلك المعارضة، تقدَّم إليَّ طالبٌ لم يتخرج بعد، وكان يبدو أنه أكبر سِنًّا ممَّن حوله، في جامعة كولمبيا، وطلب الانضمام إلى مجموعةٍ دراسية محدودة العدد. وكان من بين ما قاله تزكية لطلبه أنه كان قد شارك في الحرب، وأنه «خدم» في القوات الجوية، وفي أثناء المقابلة وفي غضون الحديث قدَّم لي لمحةً غريبة وعجيبة عن عقلية «المحترف» — وكان في هذه الحالة طيَّارًا ذا خبرة — إذ كانت الألفاظ التي استخدمها في وصف عمله مما يمكن وصفه بأنه «مصطلح الحرفة»، ولن أنسى ما عشتُ الصدمةَ التي تلقَّيتُها حين أصررتُ على سؤالي «ماذا كان عملك — على وجه الدقة — في القوات الجوية؟» فأجابني قائلًا «تحديد الأهداف.» ولم أكتشف إلا بعد عدة دقائق أنه كان «قاذفًا للقنابل»؛ أي إن عملَه كان، ببساطة، إلقاء القنابل، ولكنه غلَّف وصفه لهذا العمل بلُغة الحرفة التي كانت ترمي، بمعنًى من المعاني، إلى استبعاد «الدخلاء» وتقليل محاولاتِ التحري والتقصي المباشرة من جانب «الغرباء» عن الحرفة — فهم فضوليون حقراء! وأقول بالمناسبة إنني قبلِتُه في المجموعة الدراسية — ربما لأنني قلتُ في نفسي إنني أريد أن أُراقبه، وربما استطعت (وهذا حافز إضافي) أن أُقنعه بالتخلي عن الرطانة السخيفة، «تحديد الأهداف» حقًّا!

ولكن الأكثر شيوعًا واستمرارًا في رأيي هو أن المُثقفين الأقرب إلى مواقع رسم السياسات ويستطيعون مدَّ يدِ العون (وهو العون الذي يكفل إتاحة الوظائف أو حجبِها، وتقديم المكافآت، وترقية العاملين) يميلون إلى الحذَر من الأفراد الذين لا يتَّبعون

«السياسات» الخاصة بالمهنة، والذين يرى رؤساؤهم أنهم يُثيرون الخلاف أو عدم التعاون. ومن المفهوم، بطبيعة الحال، أنك إذا أردتَ إنجاز عملٍ ما — ولنقُل إن عليك، بالتعاون مع الفريق العامل معك، تقديم دراسة لازمة للسياسات الخاصة بالبوسنة إلى وزارة الخارجية الأمريكية أو البريطانية، في موعد غايته الأسبوع المقبل — فعليك أن تُحيط نفسك بأشخاصٍ مُوالِين لك، ويُشاركونك الآراء نفسها ويتكلَّمون اللغة نفسها. ولقد كان رأيي على الدوام أن وجود المُثقف (الذي يُمثل ما ناقشتُه وأناقشه في هذه المحاضرات) في ذلك الوضع المِهني الذي يتطلَّب منه «خدمة» ذوي السلطة والحصول على مكافأة منهم، لا يؤدى إطلاقًا إلى ممارسة طاقات التحليل وإصدار الأحكام النقدية التي تتميز بالاستقلال النسبي، وذلك في نظري هو الذي ينبغي أن يُمثل عطاء المُثقف. وبعبارة أخرى أقول إن المُثقف ليس موظفًا أو عاملًا يُكرِّس جهوده كلها لتحقيق أهداف السياسات التي تضعها الحكومة أو الشركات الكبرى أو حتى النقابة التي تضمُّ مِهنيِّين يُفكرون بالأسلوب نفسه؛ ففي هذه الحالات نجد أن الإغراء بتعطيل الحاسَّة الأخلاقية، أو بحصر التفكير في حدود التخصُّص الدقيق، أو بقمع التشكُّك في سبيل موافقة الآخرين، إغراء أكبر مِن أن يكون مَوضع ثقة. والواقع أنَّ الكثير من المُثقفين يخضعون خضوعًا تامًا لهذه الإغراءات، وجميعنا يخضع لها، ولو إلى حدٍّ ما وحسب، فلا يُوجَد فرد يعُول نفسه بنفسه بصورة كاملة، حتى لو كانت روحه أعظمَ أرواح البشر «الحرة».

لقد سبق لي أن قلتُ إن إحدى طرائق الحفاظ على الاستقلال الفكري النسبي تتمثَّل في اتخاذ موقف الهواة لا المُحترفين، ولكنى أريد أن أتخذ مؤقتًا موقفَ الشخص العملي الذي يتحدَّث من وجهة نظرٍ شخصية. إن روح الهواية تعني في المقام الأول، اختيار مخاطر الحياة العامة ونتائج هذه الحياة العامة غير المؤكدة — وقد تتَّخذ هذه صورة محاضرةٍ أو كتابٍ أو مقالٍ يتوافر له التوزيع على نطاقٍ واسع وبلا قيود — وتفضيل هذه المخاطر على شَغل موقعٍ «داخلي» في مكانٍ يتحكم فيه الخبراء والمِهنيون. ولقد طلبتْ منِّي أجهزة الإعلام عدة مرات في العامَين الأخيرَين أن أعمل مستشارًا يتقاضى أجرًا ما، لكنني رفضتُ القيام بذلك لا لشيءٍ إلا لأنه كان يعنى أن أقتصر على محطةٍ تلفزيونية واحدة أو مجلة مُتخصِّصة واحدة، وأن أقتصر أيضًا على اللغة السياسية المُستخدَمة في تلك المحطة أو المجلة، وعلى الإطار الفكري لهذه أو تلك. وعلى غرار ذلك، لم أهتم في يومٍ من الأيام بوظائف المُستشارين المأجورين في الحكومة، أو لحساب الحكومة، حيث تجهل في هذه الحالة أسلوب استخدام أفكارك أو «الانتفاع» بها في المستقبل. والواقع ثانيًا، أنَّ

تقديم المعرفة بصورةٍ مباشرة، في مقابل أجرٍ ما، يختلف اختلافًا كبيرًا إذا كانت الجامعة قد طلبت منك تقديم محاضرةٍ ما، هذا من ناحية، أو إذا طُلِب منك أن تتحدَّث إلى دائرةٍ صغيرة ومغلقة من المسئولين من ناحيةٍ أخرى. وقد بدا لي أن هذا واضح كل الوضوح، ومِن ثَم كنتُ على الدوام أرحِّب بالمحاضرات الجامعية وأرفض ما عداها. وأنا ثالثًا، لم أتوقَّف عن قَبول الحديث في المناسبات التي تُتيح زيادة الجرعة السياسية في حديثي، وكنتُ أُلبى بانتظامٍ ودون تردُّد كلَّ دعوةٍ أتلقَّاها من الجماعات الفلسطينية أو من الجامعات في جنوب أفريقيا لزيارتها والحديث المُناهض للفصل العنصري والمناصِر للحرية الأكاديمية.

وفي النهاية فإن ما يَحثُّني هو القضايا والأفكار التي أستطيع فعلًا أن أختار مُناصرتها لأنها تتَّفق مع القِيَم والمبادئ التي أومِن بها، ولذلك لا أرى أن دراستي «المهنية» للأدب تُلْزِمُني بالاقتصار عليها والابتعاد، مِن ثم عن شئون السياسات العامة، أي لمجرد أن الشهادات العلمية التي أحمِلها لا تؤهِّلني إلا لتدريس الآداب الأوروبية والأمريكية الحديثة. إنني أكتب وأتحدَّث عن أمورٍ أوسع نطاقًا من هذا لأنني باعتباري من «الهواة المُتواضِعين» أشعر بالالتزامات التي تُحفزني على تجاوز حياتي العملية المِهنية ذات النطاق الضيق، وأنا أبذل واعيًا، بطبيعة الحال، الجهد اللازم لاكتساب جمهورٍ جديد وأكبر حتى أُقدِّم إليه هذه الآراء، وهي التي أمتنِع تمامًا عن الإعراب عنها داخل قاعة الدرس.

ولكن تُرى ما موضوع انطلاقات الهواة المشار إليها في الحياة العامة؟ تُرى ما الذي يُحفز المثقف على النشاط الفكري؟ هل تُحفزه ضروب الولاء الأزلية والمحلية والغريزية — مثل الولاء لانتمائه العرقي، أو لشعبه أو لدِينه — أم أن مِن ورائه مجموعة من المبادئ التي تتَّسِم بالمزيد من العقلانية والطابع العالمي، وهي التي يمكن أن تُحفزه وربما كانت تتحكم فعلًا فيما يقول ويكتب؟ إنني أطرح بذلك السؤال الرئيسي الذي يُواجِه المثقف وهو كيف يقول المرء الحق؟ وأي حقٍّ تراه؟ ولمن وفي أي مكان؟

لا بدَّ أن نبدأ، مع الأسف في ردِّنا على هذه الأسئلة فنقول إنه لا يُوجَد مذهب أو منهج واسع النطاق ويَقينيٌّ إلى الحدِّ اللازم لتقديم إجابات مباشرة عن هذه الأسئلة إلى المثقف، ففي عالم الدنيا — عالمنا، أي العالم التاريخي والاجتماعي الذي صنعته الجهود البشرية — لن يجد المثقف بين يدَيه سوى أدواتٍ علمانية يتوسَّل بها في عمله؛ أما الوحي والإلهام، فهي وسائل أو طرائق لها جدواها التي لا شكَّ فيها لفَهم ما يجري في الحياة الخاصة، ولكنها قد تأتي بالكوارث بل قد تؤدي إلى أساليب همجية إذا استخدمها ذوو التفكير النظري من الرجال والنساء. بل إنني قد أذهب إلى القول بأن على المُفكر أن

يشتبك في نزاعٍ مدى حياته مع الأوصياء على الرؤية المقدَّسة أو النص المقدَّس، فضروب عدوانهم لا يُحصيها العدُّ، وهراوتهم الغليظة لا تقبل أي خلافٍ ولا تسمح قطعًا بأي «تنويع» أو تعدُّدية. وأري أن حُرية الرأي والتعبير التي لا تقبل المُهادنة هي الحصن الرئيسيُّ للمُفكر العلماني، وأن التخلي عن الدفاع عنه أو السماح بأي عبثٍ بأيٍّ من الأُسس التي بُنيَ عليها يعني في الواقع خيانةً لعمل المفكر ورسالته.

ولا تقتصر القضية على فئةٍ دون فئة، كأن تخُصَّ أبناء العالم الإسلامي وحدَه، بل إنها تخصُّ الناس في العالَمين اليهودي والمسيحي أيضًا؛ إذ لا يمكن نُشدان حُرية التعبير، من باب إثارة الضغينة، في ساحة من الساحات، وتجاهلها في ساحةٍ أخرى؛ فالسلطات التي تزعم لنفسها الحق العلماني في الدفاع عن الأوامر الإلهية يستحيل النقاش معها أينما تكون، وأما المثقف فإن المناقشة العميقة العنيدة هي جوهر نشاطه، وهي المسرح والمكان الذي يؤدي عمله فيه كل مُفكر لا يعتمِد على الوحي والإلهام في الواقع. ولكن هذا يعود بنا إلى نقطة البداية: ما هي الحقيقة وما هي المبادئ التي ينبغي على المرء الدفاع عنها ومناصرتها وتمثيلها؟ ليس هذا من قبيل مُحاكاة بونتيوس بيلاطوس، والتبرؤ من قضية شائكة، بل هو البداية الضرورية لاستقصاء المكان أو الأمكنة التي يشغلها المُفكرون اليوم، واستقصاء الميدان الذي يقِف فيه، وفي أرضه قد بُثَّت الألغام، فهو ميدان غدَّار لم يرْتَدْه أحد.

ولتكن نقطة انطلاقنا قضية الموضوعية أو الدقة: أو الحقائق، ولنتناول القضية برمَّتها هنا، رغم ما أصبحت عليه من إثارةٍ للخلاف. نشر المؤرخ الأمريكي بيتر نوفيك في عام ١٩٨٨م مجلَّدًا ضخمًا يُصوِّر عنوانه الحيرة أو المأزق الذي نُواجهه تصويرًا مُثيرًا وببراعةٍ فائقة، فالعنوان هو «الحلم النبيل» والعنوان الفرعي هو «مسألة الموضوعية» و«الاشتغال بالتاريخ في أمريكا» وهو يستنِد فيه إلى مادة علمية مُستقاة من جهود كتابة التاريخ على امتداد قرنٍ كامل في أمريكا، لتبيان أن جوهر البحث التاريخي نفسه — أي المَثل الأعلى للموضوعية الذي يدفع المؤرخ إلى رصد الحقائق بأكبر قدرٍ ممكن من الموضوعية والدقة — قد تَطوَّر وتغيَّر تدريجيًّا فأصبح مُستنقعًا مُوحلًا من المزاعم والمزاعم المضادَّة لها، وإزاءها جميعًا تتضاءل رقعة الاتفاق بين المؤرخِين حول حقيقة الموضوعية حتى لَتُصبح أقل حجمًا من ورقة التوت التي تستر العورة، بل وقد لا تبلغ لضآلتها حجم تلك الورقة أحيانًا. لقد قامت كلمة الموضوعية «بالخدمة» في وقت الحرب فتحوَّلت إلى الحقيقة التي نراها «نحن» في مقابل ما يقول الألمان الفاشيون إنه الحقيقة،

وتحوَّلت في وقت السلم إلى «الحقيقة الموضوعية» للجماعات المُتنافِسة، كلٌّ منها على حِدة — أي كما تراها المرأة، وكما يراها الأمريكيون الأفريقيون، وكما يراها الأمريكيون الآسيويون، وكما يراها أصحاب البشرة البيضاء، وهلم جرًّا — وكما تراها كل مدرسة (الماركسية، والمؤسسة الاجتماعية، والمذهب التفكيكي، والمنهج الثقافي). ويتساءل نوفيك عما يُمكن أن نصِل إليه من اتفاقٍ في الرأي بعد هذه «المعارف» المتصارعة إلى حدٍّ الهراء والهذْر، ويختتِم كتابه قائلًا «[بالنسبة لنا] باعتبارنا جماعة نتكلَّم، بصفةٍ عامة، لغةً واحدة، أي جماعة من الباحثين الذين تُوحِّدهم الأهداف المشتركة، والمعايير المشتركة، والأغراض المشتركة، لم يعُد مبحث التاريخ موجودًا ... لقد ورد وصف أستاذ [التاريخ] في الآية الأخيرة من سفر القضاة: لم يكن لإسرائيل ملك في تلك الأيام، وكان كل إنسانٍ يفعل ما يبدو لعينَيه صحيحًا.»[1]

كان من الأنشطة الفكرية الرئيسية في القرن العشرين — على نحو ما ذكرتُ في محاضرتي السابقة — العمل على الطعن في السلطة أو التشكيك فيها، ناهيك بتقويضها. وهكذا فإذا أردْنا أن نُضيف شيئًا إلى ما اكتشفه نوفيك كان علينا أن نقول إن «اختفاء» اتفاق الآراء لم يقتصِر على ما يُمثِّل الواقع الموضوعي، ولكنه تجاوزَه إلى الكثير من السلطات التقليدية بصفةٍ أساسية، ومنها الخالق سبحانه. ولقد شهدنا مَدرسةً من الفلاسفة من ذوي النفوذ والتأثير الواسع (ويشغل ميشيل فوكوه بينهم منزلةً بالغة الرِّفعة) الذين يقولون إن مجرد الحديث عن وجود مؤلِّف لأي عمل (كقولك «مؤلف قصائد جون ملتون») يُعتبَر مُبالَغة مُغْرِضة إلى حدٍّ بعيد، إن لم تكن أيديولوجية أيضًا.

ولن يجدي، في مواجهة هذه الحملة الضارية، أن نُعرِب عن العجز والأسى وحسْب، فذلك هو نكوص المغلوب على أمره، لا بل ولا أن نستعرض ما تُمثله القِيَم التقليدية من قوة، على نحو ما تفعله حركة المحافظين الجُدد في شتَّى أنحاء العالم. وأعتقد أنه من الصحيح أن نقول إن نقد الموضوعية والسلطة قد أدَّى خدمةً إيجابية بتأكيد الأساليب والوسائل التي يستخدمها البشر في هذه الدنيا في بناء حقائقهم، وأن الحقيقة الموضوعية المزعومة، مثلًا، عن تفوُّق الرجل الأبيض، وهي التي بنَتْها وحافظت على بقائها الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية الكلاسيكية، كانت تقوم هي الأخرى على

[1] Peter Novick, *That Noble Dream: The Objectivity Question and the American Historical Profession* (Cambridge University Press, 1988), p. 628.

إخضاع الشعوب الأفريقية والآسيوية بأساليب العُنف، وأنه من الصحيح أيضًا أن تلك الشعوب حاربت تلك «الحقيقة» الخاصة المفروضة عليها ابتغاء إنشاء نظامٍ مُستقل خاص بها. وهكذا نرى أن كل طرفٍ يتقدَّم الآن برأيٍ جديد ونظرةٍ جديدة إلى العالَم، وأن هذه الآراء والنظرات كثيرًا ما تتعارَض فيما بينها تعارُضًا شديدًا، فنحن نسمع من يتحدَّث حديثًا لا نهايةَ له عن القِيَم المسيحية اليهودية، وعن القِيَم الخاصة بأفريقيا، وعن الحقائق من وجهة نظر المسلمين، ومن وجهة نظر الشرقيين، والغربيين، وكلٌّ من هذه الأطراف يُقدِّم برنامجًا لاستبعاد الأطراف الأخرى جميعًا. لقد زاد التعصُّب الآن وزادت التأكيدات العالية النبرة في كل مكانٍ إلى الحد الذي لا يستطيع معه أيُّ مذهبٍ واحد أن يتناولها جميعًا.

والنتيجة هي الغياب شِبه الكامل للقِيَم العالمية، وإن كان الكلام الذي نسمعه كثيرًا ما يُوحي بأن قِيَمنا «نحن» (مهما يكن تعريفك لهذه القِيَم) عالمية في الواقع، ومن أبشع الحِيَل الفكرية أن يتكلَّم المرء كلام العليم بكلِّ شيءٍ عن المثالب في مجتمعٍ آخر ثم يلتمِس العُذر لها حين تقع في مجتمعه هو. والنموذج الكلاسيكي في رأيي لهذا هو المفكر الفرنسي الألمعي، ابن القرن التاسع عشر، ألكسيس دي توكفيل، وهو الذي كان يُمثِّل القِيَم الديمقراطية الغربية والليبرالية الكلاسيكية لكثيرٍ منَّا، نحن المُتعلمين الذين نؤمِن بها. فبعد أن كتب تقييمه للديمقراطية في أمريكا وانتقاده لسوء معاملة الأمريكيين للهنود الحمر والعبيد السود، تحوَّل في مرحلة لاحِقة إلى السياسات الاستعمارية الفرنسية في الجزائر في أواخر الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر، حين كان جيش الاحتلال الفرنسي بقيادة المارشال بيجو، يشنُّ حرب «تهدئة» وحشية ضد الجزائريين المسلمين. وهنا نُفاجأ ونحن نقرأ ما كتبه توكفيل عن الجزائر بأنه لا يُدين المحرمات التي ارتكبها الفرنسيون، وهي التي أثارت اعتراضه الإنساني العميق حين ارتكبها الأمريكيون. وهو لا يمتنِع عن ذِكر أسباب ذلك، بل يُقدِّم أسبابه التي لا تزيد عن لمسات «عرجاء» تُخفِّف من حدة وقْع الصورة وتهدف إلى «الترخيص» للفرنسيين بفعل ما يفعلونه باسم ما يُسمِّيه الكبرياء أو الكرامة القومية، فالمجازر لا تُثير مشاعره لأن المسلمين، كما يقول، ينتمون إلى دينٍ أدنى منزلةً ولا بد من تأديبهم. وهكذا نرى باختصارٍ إنكار الطابع

العالمي الظاهر في اللغة التي يتحدَّث بها عن أمريكا، ونرى تعمُّد رفض تطبيق ما يقول على بلده، حتى حين يقوم بلده فرنسا باتباع سياساتٍ لا إنسانية مُماثلة.[٢]

ولكننا لا بد أن نُضيف أن توكفيل (بل وجون ستيوارت مِل الذي كان يقول إن آراءه الجديرة بالثناء عن الحُريات الديمقراطية في إنجلترا لا تنطبق على الهند) كان يعيش في فترةٍ كانت فيها الأفكار الخاصة بوجود مِعيار عالمي للسلوك الدولي تَعني في الواقع حقَّ السيادة للقوة الأوروبية والتصوير الأوروبي للشعوب الأخرى؛ إذ ما أتفَهَ ما كانت تبدو الشعوب غير البيضاء الأخرى في المنزلة الثانوية التي أُنزلت فيها! وإلى جانب ذلك فالغربيون في القرن التاسع عشر لم يكونوا يرَون بوجود شعوب أفريقية أو آسيوية مُستقلة ومُهمة حتى تتحدَّى الوحشية الصارمة للقوانين التي كانت تُطبقها الجيوش الاستعمارية، من طرفٍ واحد، على الأجناس ذوات البشرة السوداء أو السمراء، وهي التي يقضي مصيرها، في نظر الاستعمار الأوروبي، بأن تكون محكومةً وحسب، أما فرانتس فانون، وإيميه سيزار، وس. ل. ر جيمز — إذا اقتصرنا على ذكر ثلاثة فقط من المُفكرين السود المناهِضين للإمبريالية — فلم يعيشوا ويكتبوا ما كتبوه حتى القرن العشرين، ولذلك لم يكن في وسع أمثال توكفيل ومِلْ أن يَطَّلِعُوا عليه، ولا على ما أنجزه هؤلاء مع حركات التحرير التي كانوا ينتمون إليها، على الصعيدَين الثقافي والسياسي، من إرساءٍ لحقِّ الشعوب الخاضعة للاستعمار في المساواة والمُعاملة. ولكن هذه الرؤية المختلفة قد أصبحت متاحةً للمُفكرين المُعاصرين، وإن كانوا في كثيرٍ من الأحيان لم يستخلصوا النتيجة الحتمية وهي أنك إذا أردتَ إعلاء شأن العدالة الإنسانية الأساسية فلا بد أن تُطبِّق ذلك على الجميع، لا أن تقتصر على اختيار أولئك الذين يسمح لك بهم الطرف الذي تنتمي إليه، وتسمح بهم لك ثقافتك وأُمتك.

وإذن فإن المشكلة الأساسية تتمثل في كيفية التوفيق بين هُوية المرء الخاصة وحقائق ثقافته ومجتمعه وتاريخه من ناحية، وبين حقائق الهويات والثقافات والشعوب الأخرى. ولا يمكن أبدًا أن يتَّخذ ذلك فحسب صورةَ تفضيل المرء لما ينتمي إليه بالفعل؛ ولا يجدر بالمُفكر أن يهدر طاقته في الحديث الرنَّان الطَّنَّان حول أمجاد حضارتنا «نحن»

[٢] سبقت لي مناقشة السياق الإمبريالي لهذه القضية بالتفصيل في كتابي:
Culture and Imperialism (New York: Alfred A. Knof, 1993), pp. 169–90.

أو انتصارات تاريخنا «نحن»، وخصوصًا في أيامنا هذه التي أصبح كثير مِن المجتمعات فيها يتكوَّن من أجناسٍ وخلفياتٍ مختلفة تستعصي على الاختزال في صِيغٍ مُحدَّدة. وعلى نحوٍ ما حاولتُ أن أبيِّن هنا، نجد أن الساحة العامة التي يُحاول المثقفون فيها تقديم احتجاجاتهم تتَّسِم بالتعقيد الشديد وبالتضاريس الوعرة، ولكن معنى التدخل الفعال في تلك الساحة يجب أن يستند إلى إيمان المُثقف الذي لا يتزحزح بمفهومٍ للعدل والإنصاف يسمح بوجود اختلافاتٍ بين الأمم والأفراد، دون أن نخضعهم في الوقت نفسه لمراتب هرمية أو تفضيلية أو تقييمية خفية. إن الجميع اليوم يتكلَّمون اللغة الليبرالية والتناغُم بين الجميع، ومشكلة المُثقف هي كيف يُطَبِّق هذه الأفكار على الحالات الواقعية حيث نجد أن الهوة التي تفصل بين القول بالمساواة والعدل من ناحية، وبين الواقع الأقل جمالًا وتهذيبًا، من ناحية أخرى، هوَّة شاسِعة إلى حدٍّ بعيد.

والتدليل على ذلك من أيسر الأمور في العلاقات الدولية، وهذا هو السبب الذي حدا بي إلى تأكيدها كلَّ هذا التأكيد في هذه المحاضرات، وهاك مِثالَين حديثَي العهد لِما أقصده. تركَّزت المناقشات العامة في الغرب، في الفترة التي تلت مباشرةً غزو العراق غير المشروع للكويت، وكانت مُحقَّةً في ذلك، على رفض ذلك العدوان الذي كان يسعى بوحشيةٍ بالِغة، إلى محو الكويت من الوجود، وعندما اتَّضح أن أمريكا كانت تعتزم في الواقع استعمال القوة العسكرية ضدَّ العراق، بدأت الشخصيات العامة تُشجِّع الخطوات المُتَّخذة في الأمم المتحدة لضمان «تمرير» قرارات — تستند إلى ميثاق الأمم المتحدة — وتُطالب بفرض العقوبات على العراق وإمكان استعمال القوة ضد العراق. وقد ارتفعت أصوات عددٍ محدود من المُثقَّفين الذين كانوا يَجمعون بين معارضة الغزو العراقي وما تلاه من تنفيذ ما يُسمَّى بعملية عاصفةِ الصحراء التي كانت تعتمِد أساسًا على القوات الأمريكية ضد العراق، ولكنني لم أعرف أن أحدًا من هؤلاء على الإطلاق قد قدَّم أي أدلةٍ أو حاول أدنى محاولة لتبرير الغزو «العراقي».

أما الملاحظة الصائبة التي أبداها البعض آنذاك فكانت تقول إن الموقف الأمريكي تجاه العراق قد تضرَّر كثيرًا عندما قامت إدارة الرئيس بوش، بما تتمتَّع به من قوةٍ جبارة، بالضغط على الأمم المتحدة ودفعِها نحو الحرب، مُتجاهلةً شتى الإمكانيات العديدة لإنهاء الغزو والرجوع عنه عن طريق المفاوضات قبل يوم ١٥ يناير، وهو تاريخ بداية الهجوم المضاد، ورافضةً مناقشة القرارات الأخرى التي اتَّخذتها الأمم المُتحدة بشأن الحالات الأخرى للغزو والاحتلال غير المشروع للأراضي، وهي الحالات التي تورَّطت فيها

الولايات المتحدة نفسها أو بعض حلفائها المُقربين. كانت القضية الرئيسية في الخليج بالنسبة للولايات المتحدة هي قضية النفط والقوة الاستراتيجية، لا المبادئ التي أعلنتها إدارة بوش، بطبيعة الحال، ولكن الذي أضعف المناقشة الفكرية في شتى أرجاء البلد، وهي المناقشة التي دَأَبَتْ على تكرار القول بعدم جواز الاستيلاء على الأرض بالقوة، كان يتمثَّل في عدم تطبيق هذه الفكرة على كل مكانٍ في العالم. وكان يبدو للكثير من المُثقفين الأمريكيين الذين أيَّدوا الحرب أن قيام الولايات المتحدة نفسها قبل ذلك بقليل، بغزو دولةٍ ذات سيادة، هي بَنَمَا، واحتلالها فترةً ما، أمرٌ لا علاقة له بالقضية. ولكن إذا كنَّا على حقٍّ في انتقاد العراق، أفلا يكون من المنطق أن يكون من حقِّنا توجيه الانتقاد نفسه إلى الولايات المتحدة؟ ولكن، لا! فإن دوافعنا «نحن» كانت أسمى وأرفع، وصدَّام كان هتلر، أما «نحن» فقد كنَّا نستجيب لدوافع أخرى تتميَّز بالإيثار والنزاهة في صُلبها، ومن ثَم فإن هذه الحرب كانت حربًا عادلة.

أو دعونا ننظُر مسألة الغزو السوفييتي لأفغانستان، وهو الذي يُمثِّل خطًّا مُساويًا (لخطأ صدام) وجديرًا بالإدانة مِثله، ولكن بعض حلفاء الولايات المتحدة، مثل إسرائيل وتركيا، كانوا قد احتلُّوا بعض الأراضي بصورةٍ غير مشروعة قبل أن يدخل الروس أفغانستان، وعلى غرار ذلك، قامت دولةٌ أخرى من حلفاء الولايات المتحدة، هي إندونيسيا، بارتكاب المذابح التي راح ضحيتها، دون مُبالغة، مئات الآلاف من أبناء جزيرة تيمور الشرقية في غزوها غير المشروع لها في منتصف السبعينيات. ولقد توافرت الأدلَّة على أن الولايات المتحدة كانت على عِلمٍ بألوان الفظائع المُقترَفة في حرب تيمور الشرقية، وتؤيدها، ولكن ما أقل المثقفين الأمريكيِّين الذين تعرَّضوا لذلك، بسبب انشغالهم الدائم بجرائم الاتحاد السوفييتي[٣] فإذا عاد بنا الزمن أَطَلَّ علينا الغزو الأمريكي الهائل للهند الصينية، وهو الذي أدَّى إلى قدْرٍ من الدمار والهلاك ذي أبعادٍ مُذهلة لمجتمعاتٍ صغيرة تتكوَّن في معظمها من الفلاحين. ويبدو أن المبدأ هنا كان يقول بأن على المُثقفين من الخبراء في السياسات الخارجية والعسكرية للولايات المتحدة أن يقصروا اهتمامهم على كسب الحرب ضد الدولة العظمى الأخرى ونوَّابها في فيتنام أو أفغانستان، بغض النظر

[٣] انظر وصف هذه الممارسات الفكرية المُريبة في كتاب:

Noam Chomsky, *Necessary Illusion: Thought Control in Democratic Societies* (Boston: South End Press, 1989).

عما نرتكِب من خطايا. وذلك هو ما تمليه سياسة القوة، أو سياسة الواقع العملي، أو ما يُسمَّى «ريالبوليتيك».

ذلك حال مُثقَّفينا بالتأكيد، ولكن الذي أقول به هو أن المُثقف المعاصر (الذي يعيش في زمنٍ اختلطت فيه الأمور بسبب غياب ما يبدو أنه يُمثل المعايير الخلقية الموضوعية والسلطة العاقلة) يُواجِه السؤال التالي: هل يقبل المرء ببساطةٍ أن يدعم دعمًا أعمى كلَّ ما يفعله بلدُه ويتغاضى عن جرائمه، أم يقول، بدرجةٍ ما من الفتور «إن جميع الأطراف تفعل ذلك، وهذا حال الدنيا»؟ أما الذي لا بدَّ أن نقوله، بدلًا من هذا، فهو أن المُثقفين أو المُفكرين ليسوا من مُحترفي المهنة الذين يُصيبهم الفساد بسبب خِدمتهم القائمة على المَلَق والمُداهنة لسلطةٍ تَعيبها مثالبُ خطيرة، ولكنهم — ولأُكرِّر ما قُلته سلفًا — مفكرون يقفون موقفًا قائمًا على المبادئ، ويُعتبَر موقفًا بديلًا يُمَكِّنهم في الواقع من قول الحقيقة للسلطة.

لكنني لا أعنى بهذا ألوان الهجوم الهادرة التي تُشبه أقوال «العهد القديم» (في الكتاب المقدس) والتي تُعلِن أن الجميع خاطئون وأن الشر مُتأصِّل فيهم، بل أعنى شيئًا أشد تواضعًا إلى حدٍّ بعيد وأكبر في تأثيره كثيرًا، فالحديث عن ضرورة الالتزام بالاتِّساق (وعدم التناقض) في إعلاء شأن معايير السلوك الدولي، ودعم حقوق الإنسان، لا يقتضي البحث في باطن المرء عن نُورٍ داخلي يَهديه ولا ينبع إلا من الوحي والحدْس «القُدسي».

إن معظم بلدان العالم، إن لم تكُن كلُّها، من الدول التي وَقَّعَتْ على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي اعتمدته الأمم المتحدة وأعلنته عام ١٩٤٨م، وتُعيد تأكيده كل دولة من الدول التي تنضمُّ إلى عضوية تلك المنظمة الدولية، ولدَينا كذلك اتفاقيات رسمية حول قواعد الحروب وحول معاملة السجناء، وحول حقوق العمَّال، والمرأة، والطفل، والمهاجرين واللاجئين. ولا تذكُر أي وثيقةٍ من هذه الوثائق أي شيءٍ عن وجود أجناسٍ أو شعوب غير مؤهلة أو أدنى منزلةً من غيرها. فالجميع يتمتَّعون بالحق في الحريات نفسها.[٤] ولكن هذه الحقوق، بطبيعة الحال، تُنتهَك يوميًّا، على نحو ما تشهد بذلك اليوم أعمال الإبادة الجماعية في البوسنة. وأما المسئول في الحكومة الأمريكية أو المصرية أو

[٤] عالجتُ هذه القضية معالجة أوفي في دراسةٍ بعنوان «القومية وحقوق الإنسان والتفسير» في كتاب بعنوان:

Freedom and Interpretation: The Oxford Amnesty Lectures, 1992, ed. Barbara Johnson (New York: Basic Books, 1993), pp. 172–205.

الصينية فهو لا ينظُر إلى هذه الحقوق، في أفضل الحالات، إلا من الناحية «العملية»، لا نشدانًا للاتِّساق (في تطبيقها) ولكن هذه هي معايير السلطة، وهي تختلف، على وجه الدقة، عن معايير المُثقف أو المُفكر، الذي يتمثَّل دوره في أن يحاول، على الأقل، تطبيق معايير السلوك وأعرافه التي حظِيَت بقبول المجتمع الدولي كله على الورق.

ولدَينا بطبيعة الحال، مسائل تتعلق بالوطنية والولاء للبلد الذي ينتمي الفرد إليه، فالمُثقف ليس بطبيعة الحال آلة صماء بسيطة الصنع تقذف بالقوانين التي صُمِّمت تصميمًا رياضيًّا هنا وهناك وفي كل مكان. ومن الطبيعي أيضًا أن يحسَّ الإنسان الخوف، وأن تؤدي الحدود الطبيعية المفروضة على وقتِه واهتمامه وطاقته، باعتباره صوتًا مفردًا، إلى التأثير فيه إلى حدٍّ مُخيف، لكننا إذا كنَّا مُحقِّين في نَعي غياب أو اختفاء اتفاق الآراء حول ما يُشكل الموضوعية، فنحن في الوقت نفسه لا ننساق انسياقًا كاملًا في تيار إرضاء نوازع ذاتيتنا الخاصة. فاللجوء إلى مأوى المهنة أو القومية (كما ذكرتُ آنفًا) لا يزيد عن كونه لجوءًا، وهو لا يُجيب على الحوافز التي نتلقَّاها جميعًا بمجرد قراءة أخبار الصباح.

لا يستطيع أحد أن يرفع صوته للتعليق طول الوقت على جميع القضايا، ولكنني أعتقد أن أمامنا واجبًا خاصًّا يتمثل في مُخاطبة السلطات التي يُنصِّبها المجتمع ويُخوِّل لها سلطة إدارة شئونه، وبذلك تُصبح مسئولةً عن مواطنيه، خصوصًا حين تمارس تلك السلطات عملها في شَنِّ حرب لا أخلاقية ولا تتناسب — بوضوح وجلاء — مع ما ينبغي للحرب أن تكونه، أو في تعمُّد تطبيق برنامج للتمييز والقمع والقسوة الجماعية. فكلٌّ مِنَّا، كما ذكرتُ في محاضرتي الثانية، يعيش داخل حدود وطنه، ويستخدِم لُغته القومية، ويُخاطب (معظم الوقت) مجتمعاته المحلية. وأما المُثقف الذي يعيش في أمريكا فعليه أن يُواجه الواقع التالي، ألا وهو أن بلدَنا قبل كلِّ شيءٍ يُمثل مجتمعًا من المهاجرين الذين يتَّسِمون بالتنوُّع الشديد، وبموارده وإنجازاته الخيالية، ولكن به كذلك مجموعة رهيبة من مظاهر الظُّلم الداخلي، ويقوم بالتدخُّل في غيره من البلدان، ومن المُحال تجاهُل هذا أو ذاك. وإذا لم أكن أستطيع أن أتكلَّم باسم المُثقفين في الخارج، فلا شكَّ أن المسألة الرئيسية التي أطرحها تنطبِق على البلدان الأخرى كذلك، مع فارقٍ واحد وهو أن الدولة في حدود تلك البلدان ليست «قوة» أو «سلطة» عالمية مثل الولايات المتحدة.

ونحن نستطيع في جميع هذه الحالات أن نستخلِص «الدلالة الفكرية» لموقفٍ من المواقف عن طريق قياس الحقائق المعروفة والمتاحة بمعيارٍ مُحدَّد، معروف ومتاح أيضًا،

وليست هذه بالمهمة اليسيرة؛ فلا بدَّ من التوثيق وإجراء البحوث والاستقصاءات اللازمة لتجاوز الصورة التي عادة ما تتَّخذها «المعلومات» التي نَطلِّع عليها مُتفرقةً مُجزَّأة ومنفصلة بعضها عن بعض، وإذن فهي بالضرورة غير مُحْكَمةٍ، ولكنني أعتقد أننا نستطيع في مُعظم الحالات أن نعرف — بدرجةٍ ما من اليقين — إذا ما كان البعض قد ارتكب مذبحةً مثلًا، أو أن جهةً ما تتستَّر على ما حدث في الواقع؛ أي إن واجبنا الأول هو أن نكتشف ما حدث، وبعدها سبب حدوثه، لا باعتبار الحوادث وقائع مُنفصلة بل باعتبارها حلقاتٍ في سلسلةٍ تاريخية تتضمَّن ملامحها العريضة الدور الذي تلعبه الأمة التي ينتمي إليها الفرد، ويرجع عدم الاتساق في أي تحليل «مُعتمد» للسياسات الخارجية يقوم به واضعو الاستراتيجيات والخطط والمُبررات إلى أنه يُركز على الآخرين باعتبارهم الذين يُشكِّلون عناصر الحالة قيد الدرس والتحليل، ونادرًا ما يركز على الدور الذي قُمنا به «نحن» وما أدَّى ويؤدي إليه من نتائج، وما أندر أن يُقْدِم أحدٌ على قياس ذلك بمعيارٍ أخلاقي مُعين.

أما الغاية من ذكر الحقيقة في مجتمع يعتمد على الإدارة الجماعية مثل مجتمعنا، فهي، في المقام الأول، تقديم صورةٍ أفضل لِما ينبغي أن يكون عليه الواقع، وبحيث تقترب هذه الصورة اقترابًا أكبر من تجسيد مجموعةٍ من المبادئ الخلقية — كالسلام، والتصالُح، وتخفيف المُعاناة — وتطبيقها على الحقائق المعروفة، وقد أطلق الفيلسوف البراجماتي الأمريكي سي. إس. بيرس تعبير «الاختطاف» على هذا المنهج، كما نجح في استخدامه المُفكر المُعاصر الذائع الصيت نعوم تشومسكي.[٥] فالغرَض من الكتابة أو الكلام لا يتمثَّل في تبيان أنَّ المرء على حقٍّ أو إثبات أنه مُصيب، بل في محاولة إحداث تغييرٍ في المناخ الخلقي يكفُل لنا أن نرى العدوان عدوانًا، وأن نمنع وقوع عقابٍ ظالِم بالشعوب أو بالأفراد، أو نضع له حدًّا إن كان قد بدأ، وأن نرسي معيار الإقرار بالحقوق والحريات الديمقراطية باعتباره معيارًا يُطبَّق على الجميع، لا إشباعًا لضغينة قلةٍ مُختارة. ولكنني اعترف مع ذلك بأن هذه أهدافٌ مثاليةٌ كثيرًا ما يستعصي تحقيقها، وهي من زاويةٍ مُعينة، لا تتَّصل اتصالًا مباشرًا بموضوعي هنا وهو الأداء الفردي للمُثقف أو المفكر، كما ذكرتُ آنفًا، ما دام الشائع هو المَيل للنكوص أو لاتباع الخطِّ الذي يرسُمه «الحزب».

---

[٥] Noam Chomsky, *Language and Mind* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), pp. 90–99.

وأنا لا أرى ما هو أجدر بالاستهجان مما يكتسِبه المُثقف من عاداتٍ فكرية تنزع به نحو ما يُسمَّى «التفادي» أي النكوص أو التخلِّي (الذي يُمارسه الكثيرون) عن الثبات في موقفه القائم على المبادئ، على صعوبة ذلك، وهو يعلَم عِلم اليقين أنه الموقف الصائب ولكنه يختار ألا يلتزم به، فهو لا يُريد أن يظهر في صورة من اكتسى لونًا سياسيًّا أكثر مما ينبغي له، وهو يُحاول ألَّا يظهر في صورة من يختلف الناس عليه، وهو يحتاج إلى رضاء رئيسه عنه، أو رضاء من يُمثِّل السلطة، ويُريد الحفاظ على سُمعته باعتباره متوازنًا، موضوعيًّا، معتدلًا، وهو يأمُل أن يُطلَب من جديد لإسداء المشورة، أو للاشتراك في عضوية مجلسٍ أو لجنةٍ ذائعة الصيت، وأن يظلَّ من ثَم في التيار الرئيسي للقادرين على تحمُّل المسئولية، ويأمُل أن يحصل يومًا على شهادةٍ فخرية، أو جائزة كبرى، وربما منصب سفير في دولةٍ أجنبية.

هذه العادات الفكرية هي مصدر الفساد لدى المُثقف دون مُنازع، وإذا كان ثمَّة شيءٌ قادر على تشويه الحياة الفكرية المَشبوبة و«تحييدها» ثم قتلها في النهاية، فهو استيعاب المُثقف لهذه العادات. ولقد واجهتُها شخصيًّا في إطار قضيةٍ من أعسر وأشقِّ القضايا المعاصرة، وأعني بها قضية فلسطين؛ إذ إن الخوف من قول الحقيقة والإقرار بوجود حالةٍ من أقسى حالات الظلم في التاريخ الحديث قد قيَّد خُطى الكثيرين ممَّن يعرفون الحقيقة وتؤهِّلهم مواقعهم لإحقاق الحق، فوضَع الغمامة على الأعيُن وكَمَّمَ الأفواه. فعلى الرغم من السباب والقدح الذي ينال كل مَن يُناصر علنًا حقوق الفلسطينيين وحقَّهم في تقرير المصير، فإن الحقيقة تستحق الإفصاح عنها، وتستحقُّ أن «يُمثلها» من لا يراوِده الخوف ويدفعه التراحُم من المثقفين والمُفكرين. ويصدُق هذا إلى حدٍّ أبعد بسبب توقيع إعلان المبادئ في أوسلو يوم ١٣ سبتمبر١٩٩٣م بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل، فالإحساس الغامر بالفرحة الذي نتج عن هذا التقدُّم المحدود إلى أبعد الحدود قد ستَر الحقيقة في أعينُ الكثيرين وهي أن هذه الوثيقة لا تكفُل الحقوق الفلسطينية، بل تضمن في الواقع إطالة أمدِ السيطرة الإسرائيلية على الأراضي المُحتلة، وكان انتقادها يعني فعليًّا اتخاذ موقفٍ مضاد «للأمل» و«السلام».[٦]

[٦] انظر مقالي بعنوان الصباح التالي:

The Morning After, *London Review of Books*, 21 October 1993, Volume 15, No. 20, 3–5.

وهذه أخيرًا كلمة عن أسلوب «التدخُّل» الفكري: إن المثقف لا يتسلَّق جبلًا أو يَعتلي مِنبرًا حتى يُعلن ما لدَيه من الأعالي. ولا شك أنك تُريد أن تقول ما لدَيك من المكان الذي يكفُل لك «خير استماع» وأن تتَّخذ الموقف الذي يضمن إعلاءك لقضية السلام والعدل مثلًا بصورةٍ مُستمرة وغير مُتقطعة في الواقع. نعم إن صوت المُفكر الفرد صوتٌ فردي واحد، وهو لا يكتسِب رناته الحقَّة إلا حين يرتبط ارتباطًا حُرًّا بحركةٍ ما، أو بآمال شعبٍ من الشعوب، أو بالسعي المشترك لتحقيق مثَلٍ أعلى يُشارك فيه آخرون.

والانتهازية تُملي عليك في الغرب — ما دام قد دأب كثيرًا على أمرٍ ما، كانتقاد الإرهاب أو التطرُّف الفلسطيني مثلًا — أن تستنكرهُما بشدَّةٍ ثُم تمضي في طريقك فتمتدِح الديمقراطية الإسرائيلية. ولا بدَّ أن تقول كلماتٍ طيبة عن السلام. والمسئولية الفكرية تُلزِمك بطبيعة الحال بأن تقول كل هذه الأشياء للفلسطينيين، ولكن أن تُقدِّم حُجتك الأساسية أيضًا في نيويورك وفي باريس وفي لندن، بشأن القضية التي تستطيع أن تُحْدِث في هذه الأماكن أكبرَ تأثيرٍ مُمكن، بتعزيز فكرة الحُرية الفلسطينية والتحرُّر من الإرهاب والتطرُّف عند جميع من يَعنيهم الأمر، لا عند أضعف الأطراف وأيسرها إيذاءً وتعرُّضًا للتضرُّر.

ليس قول الحقيقة للسلطة ضربًا من المِثالية الخيالية، بل إنه يعني إجراء موازنة دقيقة بين جميع البدائل المُتاحة، واختيار البديل الصحيح، ثُم تقديمه بذكاءٍ في المكان الذي يكون من الأرجح فيه أن يعود بأكبر فائدةٍ وأن يُحدِث التغيير الصائب.

الفصل السادس

أرباب دائبة الخِذلان

كان مُفكِّرًا إيرانيًّا لَمَّاع الفصاحة وذا شخصيةٍ جذَّابة تعرَّفت به أول مرة في الغرب في عام ١٩٧٨م. وكان كاتبًا ومُعلمًا ذا إنجازاتٍ كبيرة وعِلم غزير، ونهض بدور مُهم في نشر المعرفة بحُكم الشاه الذي يُبغضه الشعب، كما أصبح في وقتٍ لاحقٍ من العام نفسه من الشخصيات الجديدة التي سرعان ما تولَّت مقاليد السلطة في إيران، وكان يتحدَّث باحترامٍ آنذاك عن الإمام الخوميني، وقُدِّر له بعد قليلٍ أن يبرز لارتباطه بالرجال الذين كانوا في مُقتبل العمر، نسبيًّا، والتفوا حول الخوميني. كانوا مُسلمين، بطبيعة الحال، ولكنهم لم يكونوا، بكلِّ تأكيدٍ من دُعاة ما يُسمى «بالكفاح الإسلامي»، وأعني بهم أمثال أبو الحسن بني صدر وصادق قطب زاده.

وبعد عدة أسابيع من تدعيم الثورة الإيرانية لسُلطتها داخل البلد، عاد الذي أتحدَّث عنه من إيران (وكان قد ذهب إليها ليشهد تنصيب الحكومة الجديدة) إلى الغرب سفيرًا لبلده في مدينةٍ مُهمة. وأذكر أنني حضرت، وشاركته مرةً أو مرتَين بعض حلقات النقاش حول الشرق الأوسط بعد سقوط الشاه، ورأيتُه في أثناء أزمة الرهائن، كما كانوا يُطلِقون عليها في أمريكا، وكان دائمًا ما يُعرب عن الأسى العميق بل والغضب من أولئك الأوغاد الذين دبَّروا الاستيلاء على السفارة وما تلاه من احتجاز أكثر من خمسين أمريكيًّا رهائن. كانت الصورة التي انطبعت في ذهني بوضوحٍ له صورةَ رجلٍ مُهذب ألزم نفسه بالنظام الجديد، بل ذهب في التزامه إلى الحدِّ الذي جعله يُدافع عنه بل و«يخدمه» باعتباره مبعوثًا مُخلصًا له في الخارج. وقد عرفتُ أنه مُسلم يلتزِم بتعاليم دينه، لكنه كان أبعدَ ما يكون عن التعصُّب. وكان بارعًا في الردِّ على المُتشكِّكين والذين يُهاجمون حكومته، وكان يفعل ذلك كلَّه عن اقتناعٍ مُبديًا القدرة على التمييز الصحيح بين ما ينبغي وما لا

ينبغي، لكنه لم يترُك مجالًا للشكِّ عند أحد — أو عندي على أية حال — في أنه كان يرى، رغم خلافه مع بعض زملائه في الحكومة الإيرانية، ورغم أنه كان يرى أن الأحوال على هذا المستوى لم تكن قد استقرَّت بعد، أن الإمام الخوميني كان، وكان يجب أن يكون، صاحب السلطة في إيران. ولقد بلغ من درجة ولائه أن حدث عندما زار بيروت، فيما ذكره لي، أنه رفض مصافحة أحد القادة الفلسطينيين (وكان هذا في إبَّان التحالُف بين منظمة التحرير الفلسطينية والثورة الإسلامية) لأن ذلك القائد «كان قد انتقد الإمام».

ثم استقال من منصب السفير، ولا بد أنَّ ذلك كان قبل إطلاق سراح الرهائن بعدَّة شهور إن أسعفتني الذاكرة، وعاد إلى إيران ليعمل هذه المرة مساعدًا خاصًّا للرئيس بني صدر. ولكن خطوط الخصومة بين الرئيس والإمام كان قد سبق تحديدها بدقَّة، وخسر الرئيس المعركة بطبيعة الحال. وبُعيد قيام الخوميني بطرد بني صدر لجأ الأخير إلى المنفى، وذهب إلى المنفى صديقي أيضًا، وإن كان قد لاقى مشقَّة في الخروج فعلًا من إيران، وبعد عام أو نحو ذلك أصبح ينتقِد أحوال إيران في ظلِّ الخوميني علنًا وبصوتٍ مُدَوٍّ، ويُهاجم الحكومة والرجل الذي سبق له أن «خدمه» على نفس المنصَّات في لندن ونيويورك وهي المنصَّات التي سبق له أن دافع عنه عليها، ولكنه لم يفقد موقفه النقدي للدور الأمريكي، وكان دائمًا وبانتظامٍ يتحدَّث عن الإمبريالية الأمريكية: كانت ذكرياته الأولى عن نظام حُكم الشاه والدعم الأمريكي له تُمثل ندوبًا في أعماقه لا تبرح أبدًا.

ولذلك شعرتُ بالأسى، بل بحزنٍ أعمق حين سمعتُه يتحدَّث بعد حرب الخليج في عام ١٩٩١م بعدة شهور عن الحرب، وكان هذه المرة يُدافع عن الحرب الأمريكية ضد العراق، كان يقول، مثل عددٍ من المثقفين اليساريين الأوروبيين، إنه إذا نشب الصراع بين الإمبريالية والفاشية فعلي المرء دائمًا أن يختار الإمبريالية. ودُهِشت لأن أحدًا ممَّن وضعوا هذه الصيغة (التي تتضمَّن تخفيفًا لا داعيَ له في رأيي للمواجهة بين الخيارَين) لم يُدرك أنه من الممكن بسهولة، بل ومن المُستحبِّ على أُسس فكرية وسياسية، أن نرفُض الفاشية والإمبريالية معًا.

وعلى أية حالٍ أرى أن هذه الأقصوصة تُلخِّص إحدى المعضلات التي تُواجِه المُثقف أو المفكر المعاصر الذي لا يقتصر اهتمامه بما أُسمِّيه الحياة العامة على الجانب النظري أو الأكاديمي بل يتضمن المشاركة المباشرة أيضًا. إلى أي مدى ينبغي للمُثقف أن يمضي في هذه المشاركة؟ هل عليه أن ينضمَّ إلى أحد الأحزاب، وأن «يخدم» فكرةً من الأفكار المُجسدة في بعض ما يتعلَّق بالسياسة العملية من خطواتٍ وشخصيات ووظائف، وأن

يغدو مِن ثَمَّ مؤمنًا صحيح الإيمان؟ أم ترى أنَّ أمامه، في مُقابل ذلك، طريقًا أخرى للمشاركة — طريقًا أكثر فطنة وحذرًا وإن لم تكن تَقلُّ في طابعها الجِدِّيِّ والفعال — بحيث تكفُل له المساهمة وتُجنِّبه أَلَمَ التعرُّض فيما بعدُ للخيانة وخيبة الأمل؟ إلى أي مدى ينبغي لولاء المرء لقضيةٍ ما أن يمضي به لضمان إخلاصِه المُتَّسِق والدائم لها؟ هل يستطيع المرء أن يحتفظ باستقلال فكره وأن يتجنَّب في الوقت نفسه التعرُّض للآلام المُبرِّحة التي تُصاحب الإقرار علنًا بارتداده واعترافه بذلك؟

وليس من قبيل المُصادفة المَحضة أن نرى في رحلة عودة صديقي الإيراني إلى الإيمان بالحكومة الإيرانية الإسلامية، ثم تَخلِّيه عن هذا الإيمان، قصةَ اعتناق عقيدةٍ شِبه دينية، وانقلاب مُثير إلى أقصى حدٍّ — بعد ذلك — في هذه العقيدة المُعتنَقة، ربما إلى حدِّ اعتناق عقيدةٍ مُضادة. وسواء نظرتُ إليه باعتباره من دُعاة الثورة الإسلامية ثُم باعتباره جُنديًّا في صفوفها أو بصفته ناقدًا لا يحبس رأيه — أو قُل شخصًا تركها بإحساس المُشمئزِّ الذي يكاد أن يتمزَّق — فإنني لم أَسْتَرِبْ لحظةً واحدة في صِدق صاحبي وإخلاصه؛ فلقد كان مُقنعًا كلَّ الإقناع في دوره الأول مِثلما أصبح في دوره الثاني — كان مشبوب الإحساس، طلق اللسان، باهر الحُجَّة مُفحِمًا في المناقشات.

ولا ينبغي لي هنا أن أتظاهر بأنني اتَّخذتُ مَوقف الشاهد المُحايد في شتى مراحل محنة صديقي، فلقد كان مِثلما كنتُ من المؤيدين للقومية الفلسطينية في إبَّان السبعينيات، واشتركنا في قضيةٍ واحدة ألا وهي الاعتراض على الدور الذي لعبته الولايات المتحدة بتدخُّلها الشديد الوطأة، إذ بدا لكلَينا أنها كانت تُساند الشاه وتُرضي إسرائيل وتدعمها بصورةٍ ظالمة وتُمثل مفارقةً تاريخية. وكنا نرى أن هذَين الشعبَين (الفلسطيني والإيراني) من ضحايا سياساتٍ بارِدة الإحساس إلى حدِّ القسوة: وهي سياسات القمع، والحرمان من الحقوق، والإلقاء في هوةِ الفقر، وكان كِلانا يعيش في المَنفى بطبيعةِ الحال، وإن كان لا بدَّ لي أن أعترف بأنني — حتى في تلك الأيام — كنتُ قد وطَّنتُ النفس على ذلك ما بقيَ لي من العمر، وعندما انتصر الفريق الذي ينتمي إليه صديقي، إن صحَّ هذا التعبير، طرتُ فرحًا، ولم يكن السبب يقتصِر على أنه يستطيع أخيرًا أن يعود إلى وطنه، بل لأن نجاح الثورة الإيرانية كان يُمثل أول ضربةٍ كبرى — منذ هزيمة العرب في ١٩٦٧م — تصيب الهيمنة الغربية في المنطقة، وهي التي أقامت حِلفًا غير مُتوقَّع بين رجال الدين وعامة الشعب، فحيَّرت بذلك أمهر خبراء الشرق الأوسط من الماركسيين، ومن ثَم كان كلٌّ منَّا يرى فيها انتصارًا.

أما بالنسبة لي، ربما باعتباري مُفكرًا علمانيًّا يتَّسِم بعنادٍ أحمق، فلم تبهرني في يومٍ من الأيام شخصية الخوميني نفسه، حتى قبل أن يكشف عن جانبها الآخر باعتباره حاكمًا مُطلقًا ومُستبدًّا، بصورةٍ مُبهمة، وذا رأي مُتصلِّب. ولمَّا كان من طبعي عدم الانخراط في أي فريقٍ أو الانضمام إلى أي حزب، لم أُجنِّد نفسي لخدمة أحدٍ طول عمري، والحقيقة المؤكدة هي أنني أعتدتُ العيشَ على الحافة، خارج دائرة السلطة، وأقول أيضًا إنني (ربما بسبب افتقاري إلى المواهب التي تكفُل للمرء مَوقعًا داخل تلك الدائرة المسحورة) لم أستطع في يومٍ من الأيام أن أومِن إيمانًا كاملًا بالرجال والنساء — فما هم في آخر الأمر إلا رجال ونساء فحسْب — الذين يقودون القوات، ويتزعَّمون الأحزاب والبلدان، ويُمسكون بزمام سُلطة لا يتحدَّاها أحد أساسًا. أما عبادة الأبطال، بل وفكرة البطولة نفسها عندما تُنسَب إلى معظم الزعماء السياسيين، فلم تنجح يومًا في إثارة أدنى إحساسٍ لدي. وكنتُ أشاهد صديقي وهو ينضم إلى أحد الأطراف، ثم يتخلى عنه ثُم يُعيد الانضمام إليه، وكانت كثيرًا ما تُصاحب ذلك مراسم الارتباط أو مراسم الرفض (مثل تسليم جواز سفره الغربي ثم استعادته) فينتابُني فرَح غريب لأنني فلسطيني أحمل الجنسية الأمريكية، وأن ذلك هو قدَري على الأرجح، فليست أمامي بدائل أكبر جاذبيةً تُداعب أحلامي ما بقي لي من العمر.

لقد شغلتُ لمدة أربعَ عشرة سنةً موقع العضو المُستقل في البرلمان الفلسطيني في المنفى، وهو المجلس الوطني الفلسطيني، وكان المجموع الكلى لعددِ اجتماعاته، في حدود ما حضرتُه منها لا يزيد عن أسبوعٍ فقط. وظللتُ في المجلس تعبيرًا عن التضامُن، بل عن التحدي، لأنني كنتُ أحسُّ في الغرب بالأهمية الرمزية للكشف عن نفسي باعتباري فلسطينيًّا بهذا الأسلوب، أي باعتباري شخصًا يرتبط علنًا بالكفاح الذي يرمي إلى مقاومة السياسات الإسرائيلية وحصول الفلسطينيين على حقِّ تقرير المصير. ولقد رفضتُ كلَّ عرضٍ قُدِّم لي بأن أشغل مناصب رسمية؛ ولم أنضم في يومٍ من الأيام إلى أي حزبٍ أو فصيلة. وعندما انتابني القلق، في العام الثالث للانتفاضة، إزاء السياسات الفلسطينية الرسمية في الولايات المتحدة، نشرتُ آرائي على الملأ في المحافل العربية، ولم أتخلَّ يومًا عن الكفاح أو أنضم — كما هو واضح — إلى الطرف الإسرائيلي أو الأمريكي، رافضًا التعاون مع القوى التي لا أزال أراها المسئولة الأولى عن آلام شعبنا. وعلى غرار ذلك لم أُظاهِر يومًا سياسات الدول العربية ولا حتى قبلتُ دعواتها الرسمية لي.

إنني على أتمِّ استعدادٍ للاعتراف بأن هذه المواقف التي أتخِذُها (وقد يزيد طابع «الاحتجاج» فيها عن الحد) تُمثِّل امتدادًا لما يُسفر عنه كَوني فلسطينيًّا، أساسًا، من مواجهةٍ مع المُحال، ومِن نتائج خاسِرة بصفةٍ عامة: فليست لنا السيادة على أرضنا، ولم نُحرِز إلَّا انتصاراتٍ ضئيلة لا يُتاح لنا الاحتفال بها إلا في أضيق الحدود. وربما كانت هذه المواقف تُمثل أيضًا محاولةً لإضفاء طابعٍ عقلاني على عُزُوفي عن مجاراة الكثيرين في الالتزام الكامل بقضيةٍ ما أو حزبٍ ما، والانغماس التام في العقيدة وفي الالتزام. وقصارى القول إنني لم أستطع ذلك، وفضلت الاحتفاظ باستقلال اللَّامُنتمي والمُتشكِّك وتغليب هذا الاستقلال على ما أرى أنه يكتسي صبغةً دينيةً غامضة نُدركها في حماس الذي يتحوَّل إلى اعتناق عقيدةٍ أخرى وفي حماس المؤمن الحق. وقد وجدتُ أن هذا الإحساس بالانفصال «النقدي» قد أفادني (وإن لم أكُن واثقًا كل الثقة من درجة الفائدة) بعدَ إعلان الصفقة التي أُبرِمت بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية في أغسطس ١٩٩٣م، إذ بدا لي أن إحساس الفرحة العارمة الذي أفرخته أجهزة الإعلام، ناهيك بما كان يُعلَن في الدوائر الرسمية من سعادةٍ ورضًا، كان يُناقِض الواقع الكئيب والحقيقة المرة وهي أن قيادة منظمة التحرير لم تفعل أكثر من الاستِسلام لإسرائيل، وكان إفصاحي عن مِثل تلك الآراء في ذلك الوقت يجعلني أنتمي إلى أقلِّيةٍ ضئيلة، ولكنني رأيتُ أن واجبي يُحتِّم عليَّ الإعراب عنها لأسبابٍ فكرية وخلقية، ومع ذلك فإن الأحداث الإيرانية التي رَويتُها يمكن مقارنتها مقارنةً مباشرة بغيرها من الأحداث التي تصور التحوُّل من عقيدةٍ إلى عقيدة، والارتداد علنًا عن عقيدةٍ ما، وهي الأحداث التي شاعت في تاريخ المُفكرين والمُثقفين في القرن العشرين، وهذه هي الأحداث التي أودُّ النظر فيها هنا، على نحو ما وقعت في العالَم الغربي والشرق الأوسط، وهما اللذان أعرفهما خير المعرفة.

لا أُريد المراوغة أو السماح لنفسي بقدْر كبيرٍ من الغموض في البداية: إنني أُعارِض التحوُّل إلى عبادة أي ربٍّ سياسي أو الإيمان به مهما يكُن نوع هذا الرب. فأنا أعتبِر أن هذا وذاك يُمثِّلان سلوكًا لا يليق بالمُفكر. ولا يعني هذا أن على المُفكر أن يظلَّ واقفًا على حافة الماء، وقد يغمس أصبع قدمِه فيه من حينٍ لآخر، بحيث لا يُصيبه البلل إلَّا لِمامًا؛ إذ إن كل ما كتبتُه في هذه المحاضرات يؤكد أهمية الالتزام المشبوب للمُفكر أو المُثقف، ومواجهة الأخطار، وقبول الإفصاح عمَّا لدَيه مهما يكُن، والاستمساك بالمبادئ، والتعرُّض للإساءة في المناقشة، والانغماس في القضايا الدنيوية. فالفروق التي سبق أن أشرتُ إليها،

مثلًا، بين المُثقف المحترف والمُثقف الهاوي تستنِد إلى ذلك وهي أن المُحترف يزعُم الابتعاد والانفصال بسبب مِهنته ويزعُم الموضوعية، ولكن الهاوي لا تُحفِّزه مكافأة أو فائدة، ولا يُحفزه تحقيق الأهداف المباشرة لِحياته العملية، بل يدفعه «الاشتباك» المُلتزِم بالأفكار والقِيَم في الحياة العامة. والمثقف يتحوَّل بمرور الزمن إلى العالَم السياسي، ويرجع السبب في ذلك، إلى حدٍّ ما، إلى أنه عالَم يختلف عن حياة الجامعة أو المُختبر في أنه يستمدُّ روحه من اعتبارات السلطة والمصلحة التي تتميز ببروزها الشديد، وقُدرتها على تسيير دفَّة مُجتمع كاملٍ أو أُمَّةٍ بأسرِها، وهي الاعتبارات التي تجعل المثقف يتحوَّل، كما يقول ماركس بنبراته الحاسمة، عن قضايا التفسير غير المُترابطة نِسبيًّا إلى قضايا أهم كثيرًا وأكبر دلالةً وهي قضايا التغيُّر والتحوُّل الاجتماعي.

ومن المنطقي أن كلَّ مثقفٍ أو مفكر يرى أن «صنعته» هي الإعراب الدقيق عن آراء وأفكار وأيديولوجيات مُحدَّدة يطمح إلى تطبيقها بنجاحٍ في مجتمعٍ ما، وأما المُثقف أو المفكر الذي يزعم أنه يكتب لنفسه فقط، أو مِن أجل المعرفة الخالِصة أو العلوم المجردة، فلن يُصدِّقه أحد، ويجب ألا يُصدقه أحد. وكما قال كاتب القرن العشرين العظيم جان جينيه ذات يوم: إنك حين تنشر مقالاتٍ في مجتمعٍ ما تدخُل في التوِّ واللحظة دُنيا السياسة؛ ومِن ثَمَّ فإذا أردتَ ألا تكون سياسيًّا فلا تكتب مقالاتٍ ولا تتحدَّث علنًا.

ويكمُن صُلْب ظاهرة «التحوُّل» في خطوة الانضمام نفسها إلى صفوف فريقٍ مُعين، أي إنه ليس مجرد انحيازٍ بل إنه التحاق بخدمة هذا الفريق والتعاون معه، وإن كنتُ أكره استعمال هذه الكلمة، وقد أمدَّتنا الحرب الباردة بنماذج لهذا «الانضمام» يندُر أن تفوقها نماذج أخرى في سوئها وتشويه سُمعة أصحابها، في الغرب عمومًا وفي الولايات المتحدة بصفةٍ خاصة؛ إذ انضمَّت فيالِق من المُثقفين إلى صفوف المعركة التي كانت تُعتبَر معركةً في سبيل قلوب الناس وعقولهم في شتَّى أنحاء العالم. وقد صدر في عام ١٩٤٩ كتاب من تحرير ريتشارد كروسمان، وحظي بشهرةٍ كبيرة، يُلخص الجانب المانوي الغريب (والمانويَّةُ هي الاعتقاد بوجود ربٍّ للشرِّ وربٍّ للخير) للحرب الفكرية الباردة، وعنوانه «الربُّ الذي خَذَلَ عُبَّاده»، وقد كُتب لهذه العبارة، بما فيها من إيحاءٍ ديني صريح، أن تعيش عمرًا أطول ممَّا يذكره أي فردٍ عن مضمون الكتاب، ولكن هذا المضمون جدير بتلخيصٍ موجزٍ في هذا المقام.

كان القصد من الكتاب المذكور تقديم الشهادة على سذاجة بعض كبار المُفكرين الغربيين وسهولة انخداعهم، ومن بينهم إنياتسيو سيلوني، وأندريه جيد، وآرثر كوستلر،

وستيفن سبندر، وغيرهم، فسُمح لكلٍّ منهم أن يَحكي خبراته الخاصة عن الطريق الذي سلكه إلى موسكو، وتحرُّره المحتوم بعد ذلك من أوهامه، وما تلا ذلك من العودة لاعتناق عقيدةٍ غير شيوعية. ويختتم كروسمان مُقدمته بعبارةٍ ذات دلالات دينية مؤكدة وهي «كان إبليس يعيش ذات يوم في الجنة، ومن الأرجح ألا يستطيع من قابلوه أن يتعرَّفوا على ملكٍ من الملائكة حين يُشاهدونه.»[١] وليست هذه مسرحية سياسية فقط بل هي من مسرحيات الأخلاق أيضًا، وقد تحوَّلت المعركة في سبيل روح الإنسان إلى معركة للسيطرة على فكره؛ إذ كانت لهذه المعركة عواقب وخيمة على الحياة الفكرية. ولقد حدث ذلك فعلًا في الاتحاد السوفييتي وفي الدول الدائرة في فلكه، على نحو ما حدث في المحاكمات الصورية، وحملات التطهير الجماعية، والسجون الهائلة التي تشهد جميعًا على فظائع المحنة في الجانب الآخر من الستار الحديدي.

وأما في الغرب فقد كان المطلوب من الشيوعيين السابِقين أن يُكَفِّروا علنًا عن ذنبهم، وكان ذلك يكتسي ما يكفي من القُبح حين يكون التائب من المشاهير الذين جُمِعت شهاداتهم في كتاب «الربِّ الذي خذل عُبَّاده»، ويكتسي قُبحًا أكبر بكثير حين يؤدي إلى هستيريا جماعية، على نحوِ ما حدثت في الولايات المتحدة التي تُعتبر مثالًا جسيمًا على ذلك. وأما في حالتي، وأنا الذي أتيتُ للدراسة بمدارس الولايات المتحدة في الخمسينيَّات، وكانت الحملة المكارثية (أي مُطاردة وتصيُّد واضطهاد اليساريِّين) تجري على قدمٍ وساق، فلقد لاحظتُ كيف أدَّت هذه الحملة إلى تشكيل طبقةٍ شرسة من المثقفين الذين يُحفزهم الإحساس بوجود تهديد داخلي وخارجي بُولِغ في تصويره مُبالغة انفلت زِمامها. كان الموقف بِرُمَّته يُمثل أزمة تَفُتُّ في العضد وتُثبِّطُ الهمَّة، إلى جانب كونه أزمة أوجدها صاحبها، وتدل على انتصار العقيدة «المانوية» على التحليل العقلاني، والقائم على النقد الذاتي.

وبنى البعض حياتهم العملية كلها لا على الإنجاز الفكري بل على إثبات شرور الشيوعية، أو ضرورة التوبة، أو على الإبلاغ عن أصدقائهم أو زملائهم، أو التعاون من جديد مع أعداء أصدقائهم السابقين، وخرجت نظُم كاملة في التفكير والكلام (الخطاب) من رحم مُناهضة الشيوعية، وهي كثيرة تتراوح بين البرجماتية المُعترضة التي زعمتها

---

[١] *The God That Failed*, ed. Richard Crossman (Washington, D.C: Regnery Gateway, 1987), p. vii.

لنفسها مدرسة «نهاية الأيديولوجيا»، وبين المدرسة التي ورثت هذه المدرسة، في السنوات القليلة الماضية، ولم يُقَدَّر لها أن تعيش طويلًا، أي مدرسة «نهاية التاريخ». ولكن الحملة المنظمة لمناهضة الشيوعية في الولايات المتحدة لم تكن بِحالٍ من الأحوال اتجاهًا سلبيًّا للدفاع عن الحرية، بل كانت ذات همَّةٍ ونشاط كفل توجيه الدعم المُستتِر من وكالة المخابرات المركزية إلى جماعاتٍ لم تكن لتتميَّز بشيءٍ لولا ذلك، مثل جماعة «مؤتمر الحرية الثقافية» وهي التي لم تقتصر على توزيع كتاب «الربِّ الذي خذل عُبَّاده» في شتَّى أنحاء العالَم أو على تقديم الدعم المالي لبعض المجلَّات مثل مجلة إنكاونتر (وهي التي كانت تصدُر في العالم العربي في الستينيات باسم حوار)، بل تمكَّنت أيضًا من التسلُّل إلى داخل صفوف النقابات العمالية، والمنظمات الطلابية، والكنائس والجامعات.

وقد نجح مناصروها بوضوحٍ في تسجيل النجاحات الكثيرة التي تحقَّقت باسم مناهضة الشيوعية باعتبارها حركة. وأما المَعالم التي لا تدعو إلى الإعجاب فكان من بينها، أولًا إفساد أجواء المناقشات الفكرية الحرة، وازدهار «مناظرة» فكرية من خلال «نظام» إنجيلي انتهى إلى منهج «لا عقلاني» من الأوامر والنواهي، أو ما يليق فعله وما لا يليق (ومن صُلب هذَين خرج ما نُسمِّيه اليوم «باللياقة الاجتماعية» أو «الصحة السياسية») وكان من بين المعالِم، ثانيًا بعض أشكال تشويه الذات علنًا، وهي التي لم تتوقَّف حتى اليوم. ولكن هذه الأمور كلها كانت تجرى جنبًا إلى جنبٍ مع بعض العادات البغيضة مثل حصول فردٍ من الأفراد على مكافآت ومزايا من أحد الفرق، ثم تحوُّله هو نفسه إلى مظاهرة الفريق الآخر، وحصوله على المكافآت من راعيه الجديد.

وأريد أن أؤكد الآن بعض الملامح البالِغة القُبح في ظاهرة التحول من عقيدةٍ إلى عقيدة ثم الارتداد عن العقيلة المُعتنقة، وكيف يؤدي قيام الفرد المعني علنًا بالتصديق والرِّدَّة بعد ذلك إلى لونٍ من النرجسية وحُب الاستعراض عند المثقف الذي يفقد ارتباطه بمن يُفترَض أن يعمل لصالحهم من الناس أو من إجراءات التغيير، ولقد قلتُ عدة مراتٍ في هذه المحاضرات إن المثل الأعلى للمُثقف أو المُفكر هو أن يُمثِّل التحرُّر والتنوير، ولكن دون أن يُصبح هذان مُطلقًا من المجردات أو من الأرباب النائية ذات اللون الشاحب التي تُعبد وحسْب، فكل ما يُمثله المفكر أو المثقف — أي ما يُمثله هو والصور التي يُقدِّم بها الأفكار إلى جمهورٍ ما — يرتبط دائمًا بحياة المجتمع وخبراته مُتَّصِلة الحلقات، بل ينبغي أن يظلَّ دائمًا عنصرًا حيًّا من عناصرها: من حياة الفقراء، والمحرومين، ومن لا يُمثلهم أحد ولا يسمع أصواتهم أحد، ومن حُرِموا من أي سلطة، فخبرات هؤلاء خبرات عملية

ملموسة ومتواصلة معًا وهي لا يمكن أن يكتب لها البقاء إذا تعرضت لتغيير صورتها (وتشويهها) بحيث تتجمد بعد ذلك في عقائد أو بيانات دينية أو أساليب عمل مهنية.

إن تغيير الصورة (والتشويه) على هذا النحو يؤدي إلى قطْع العلاقة الحية بين المُثقف أو المُفكر وبين الحركة أو إجراءات التغيير التي ينتمي إليها. أضف إلى ذلك خطرًا رهيبًا آخر يكمُن في إيلاء الأهمية القصوى للذات، ولا يراه المرء، ولاستقامته، وللمواقف التي يُعلن عنها. وقراءة كتاب «الرب الذي خذل عُبَّاده»، بما يحتويه من شهادات، تدفع القارئ في نظري إلى الاكتئاب، وأريد أن أسأل: لماذا آمَنْتَ أصلًا، باعتبارك مُفكرًا، بأحد تلك الأرباب؟ وثانيًا، من ذا الذي مَنَحَك الحق في أن تتصوَّر أن إيمانك في البداية ثم انقِشاع أوهامك في النهاية يكتسي أهميةً بالِغة؟ وأنا أرى أن العقيدة الدينية في ذاتها، ومن أجل ذاتها، أمر مفهوم وشخصي في أعماقه، لكنه حين يحلُّ محلَّها مذهبٌ يتميز بالجمود التام في تقسيمه للدنيا إلى طرفَين، طرف الخير والبراءة وطرف الشر المتأصِّل، ويُصبح هذا المذهب بديلًا عن دينامية العيش، أو عن طابع الأخذ والعطاء الذي تتميز به المُبادلات الحيوية، فإن المُثقف أو المفكر العلماني يبدأ في الشعور بأن منهاجًا قد تعدَّى على منهاجٍ آخر، وهو غير مُستحَب وغير مُستحسَن؛ إذ تتحوَّل السياسة إلى حماسٍ ديني، على نحوٍ ما نرى الآن في يوغسلافيا السابقة، وهو الذي قد يؤدي إلى التطهير العرقي، والمذابح الجماعية، والصراع الذي لا ينتهي — وهي نتائج تُفزع من يتأمَّلها.

ومن المفارقات أن الشخص الذي تحوَّل عن عقيدةٍ كان يعتنقها، يتساوى في حالات بالِغة الكثرة مع المؤمن حديثًا بها في مقدار تعصُّبه ومقدار الجمود المذهبي والعُنف لدَيه. وقد شهدنا في السنوات الأخيرة ويا للأسف، أن الانتقال من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين قد أدَّى إلى نشاطٍ فكري وثقافي رتيب مُمل، يزعم أنه يدعو إلى الاستقلال والتنوير لكنه لا يُمثل، خصوصًا في الولايات المتحدة، إلا صعود نجم «الريجانية» (نسبة إلى رونالد ريجان الرئيس الأمريكي من الحزب الجمهوري) و«الثاتشرية» (نسبة إلى مارجريت تاتشر، رئيسة الوزراء البريطانية من حزب المحافظين)، وقد أطلق الفرع الأمريكي لهذا الضرب من نشدان المصلحة الشخصية على نفسه اسم مذهب «إعادة النظر»، بمعنى أن «النظرة الأولى» في عقد الستينيات «المتهور» كانت راديكالية ومخطئة، وفي غضون شهور معدودة في أواخر الثمانينيات، كان مذهب «إعادة النظر» يطمح إلى أن يُصبح «حركة»، تتلقَّى قدرًا مُفزعًا من التمويل من «الرعاة» اليمينيِّين الأسخياء مثل مؤسستَي برادلي وأولين. وأمَّا مهمة «وكيل أعمال» هذه «الحركة» فقد تولاها دافيد هوروفيتس

وبيتر كوليار، إذ تدفَّق من أقلامهما نهر من الكتب، يتلو بعضها بعضًا، ومعظمها يدور حول الراديكاليين السابقين الذين رأوا «نور الحقيقة» وأصبحوا، كما وصفهم أحدُهم، يُناصرون أمريكا ويناهضون الشيوعية بشدَّةٍ وعزم.[٢]

وإذا كان الراديكاليون من أبناء الستينيات، بإشكالياتهم الخاصة بمعارضة حرب فيتنام ومعاداتهم للنعرة الأمريكية، ذوي أفكارٍ توحي باليقين المُطلق والميل إلى تمثيل أدوار البطولة، فإن خلفاءهم الذين «أعادوا النظر» كانوا يتَّسمون مثلهم بعلو النبرة والوقوف على اليقين المُطلق، وكانت المشكلة الوحيدة، بطبيعة الحال، أنه لم يعُد أمامهم الآن عالم شيوعي، أو إمبراطورية للشر، ومع ذلك فقد انطلقوا — في حدودٍ فيما يبدو — «يُطهرون» أقوالهم السابقة مما كان يشوبها من نقائص (الافتتان بالاشتراكية) ويُكرِّرون إلقاء الصِّيغ الجاهزة التي تُعرب عن ندمهم وتوبتهم عما سلف، برنَّات التقوى والورع. أما في جوهر الأمر فقد كان ما يحتفلون به حقًّا هو الانتقال من عبادة ربٍّ قديم إلى عبادة ربٍّ جديد. وأما ما كان في يومٍ من الأيام يُمثل «حركة» تقوم إلى حدٍّ ما على المثالية المشبوبة والاستياء الشديد من الوضع الراهن، فقد قام من «أعادوا النظر» بتبسيطه وإعادة صياغته، «بأثر رجعي» حتى يتَّخذ صورة الحط من قدْر الذات في مواجهة أعداء أمريكا وصورة التعامي «الجنائي» عن وحشية الشيوعية.[٣]

وأما في العالم العربي فإن دعوة القومية العربية التي اتسمت بالشجاعة، وإن شابتها الأوهام واتَّخذت أحيانًا ملامح هدَّامة في فترة عبد الناصر، فقد حلَّت محلها، بعد أن خمدت في السبعينيات، مجموعات من العقائد المحلية والإقليمية التي تفرضها بغلظةٍ نظُم حُكم لا تمثل الأكثرية ولا تحظي بحُب الناس. وقد أصبحت الآن تواجِه التهديد من جانب شتَّى ألوان الحركات الإسلامية. ومع ذلك فلقد بقيت صور من المعارضة العلمانية

[٢] يقدم كريستوفر هتشينز وصفًا حذقًا وطريفًا لأحد مؤتمرات إعادة النظر في:
For the Sake of Argument: Essays and Minority Reports (London: Verso, 1993), pp. 111–14.

[٣] تتعرض إحدى الدراسات القيمة لشتَّي أنواع التنكُّر والتنصُّل مما كان الفرد يقول به، انظر:
E.P. Thompson's Disenchantment or Apostasy? A Lay Sermon in *Power and Consciousness*, ed. Conor Cruise O'Brien (New York: New York University Press, 1969), pp. 149–82.

والثقافية في كل بلدٍ عربي، وينتمي أكثر الموهوبين من الكتَّاب والفنانين والمُعلقين السياسيين والمفكرين، بصفةٍ عامة إليها، وإن كانوا يُمثلون أقلية، وقد تعرَّض الكثيرون منهم للملاحقة حتى اضطرُّوا إلى الصمت أو العيش في المنفى.

وأمامنا ظاهرة تُنذر بسوءٍ أكبر، ألا وهي قوة الدول النفطية وثراؤها، والواقع أن بعض أجهزة الإعلام الغربية التي تبغي الإثارة قد اهتمَّت اهتمامًا بالغًا بنظامَي حُكم البعث في سوريا وفي العراق وأغفلت إلى حدٍّ ما الضغوط الهادئة والخبيثة التي تُمارسها الحكومات الغنية لضمان السير في ركاب مبادئها، فلدَيها المال الذي تُنفقه في هذا السبيل وتقديم الرعاية المالية السخية للأكاديميين والكُتَّاب والفنانين، وقد تجلى هذا الضغط بصفةٍ خاصة في إبَّان أزمة الخليج وفي حرب الخليج أيضًا، فقبل الأزمة كانت القومية العربية تحظى بالتأييد والدفاع عنها دفاعًا مُطلقًا من جانب المُثقفين أو المُفكرين التقدُّمِيِّين الذين كانوا يرَون أنهم يناضلون في سبيل إعلاء شأن الناصرية، وفي سبيل مناهضة الإمبريالية وقضية الاستقلال على نحو ما حدَّدهما مؤتمر باندونج وحركة عدم الانحياز. وما إن قامت العراق باحتلال الكويت حتى رأينا تغيُّرا كبيرًا ومُثيرًا في المواقف التي يتخذها المثقفون، حتى لقد قيل إن أقسامًا كاملة في صناعة النشر المصرية (إلى جانب الكثير من الصحفيين) قد انقلبت إلى الاتجاه العكسي، وبدأ بعض القوميِّين العرب يتغنَّون بالمدائح للمملكة العربية السعودية والكويت، وهما اللذان كانا من الأعداء البغضاء في الماضي فأصبحا من الأصدقاء والرعاة الجدد.

ومِن المُحتمل أن المكافآت قد قُدِّمَت حتى يحدث هذا الانقلاب، ولكن بعض المثقفين العرب الذين «أعادوا النظر» قد اكتشفوا فجأة مشاعرهم المشبوبة تجاه الإسلام، إلى جانب الفضائل الفريدة لبعض أفراد الأُسَر الحاكمة في الخليج، وقبل ذلك بما لا يزيد عن عامٍ أو عامَين، كان الكثيرون منهم (بل وبعض النظم الحاكمة في الخليج التي كانت تدعم صدام حسين ماليًّا) يُنشئون قصائد التسبيح بأمجاد العراق ويعقدون المهرجانات تحيةً لها وهي تصدُّ غائلة أعداء العرب القدماء أي «الفرس». وعندما قدمت المملكة العربية السعودية الدعوة لجورج بوش وجيوشه لدخول أراضيها تحوَّلت وجهة هذه الأصوات، وكان ما أقاموه ونصبوه هذه المرة هو الرفض الرسمي للقومية العربية، بالصورة التي تَكرَّر ذلك بها كثيرًا (وإن تحول لديهم إلى مُحاكاة فجة) يغزوها التأييد المطلق للحكَّام الحاليين.

وقد ازداد تعقيد الأمور أمام المثقفين العرب بسبب بروز الولايات المتحدة أخيرًا باعتبارها القوة «الخارجية» الرئيسية ذات الوجود في الشرق الأوسط اليوم. وأما ما

كان يُعتبر ذات يومٍ عداءً تلقائيًّا ودون تفكير لأمريكا — وإن اتسم بالجمود الفكري والبساطة المضحكة وغلبة القوالب الثابتة عليه — فقد تحوَّل إلى مناصرة لأمريكا بناء على أوامر سامية، وانخفض النقد الذي كان يُوَجَّه للولايات المتحدة، بل وتلاشى أحيانًا، في الكثير من الصحف والمجلات في العالم العربي، وخصوصًا في تلك التي اشتهر عنها تلقِّي الدعم المالي من الخليج، وهو الدعم الذي كان قريب المثال في جميع الأحوال، وقد صاحبت ذلك أوامر الحظر المفروض على انتقاد نظم الحُكم العربية بعضها بعضًا، وهو الذي كاد أن يصل في الواقع إلى حدِّ التأليه.

واكتشفت حفنة ضئيلة من المُثقفين العرب فجأة دورًا جديدًا لهم في أوروبا والولايات المتحدة، وكان هؤلاء في يومٍ من الأيام من المُناضلين الماركسيين، وكثيرًا ما كانوا من أتباع تروتسكي ومؤيدي الحركة الفلسطينية، وتحوَّل بعضهم، بعد الثورة الإيرانية، إلى إسلاميين. وعندما فرَّت أربابهم أو طُردت، خلد هؤلاء المثقفون إلى الصمت، على الرغم من بعض المحاولات التي بذلوها، هنا وهناك، بحثًا عن أربابٍ جديدة يعبدونها، وأعرف واحدًا منهم كان «تروتسكيًّا» مخلصًا ثم هجر اليسار وتحوَّل، مثل الكثير من الآخرين، إلى الخليج، حيث استطاع أن يشقَّ طريقه بنجاح في مجال البناء والتشييد، وأعاد تقديم نفسه في صورةٍ جديدة قبَيلَ أزمة الخليج، وأصبح من النقاد المُتَّقِدين حماسًا لنظام حُكم عربي مُعين، ولم يكن يكتب باسمه الشخصي مُطلقًا، بل يستخدم عددًا من الأسماء المُستعارة التي تحمي هويته (ومصالحه) وانقض يُهاجم الثقافة العربية برمَّتها، دون تمييز وفي نبرات هستيرية، وأدى الأسلوب الذي اتبعَه في ذلك إلى اجتذاب اهتمام القرَّاء الغربيِّين.

لا يجهل أحد مدى الصعوبة البالِغة التي تكتنف محاولة انتقاد سياسات الولايات المتحدة أو إسرائيل في التيار الرئيسي لأجهزة الإعلام الغربية، كما يعرف الجميع أنك إذا حاولتَ أن تقول كلامًا مُعاديًا للعرب كشعبٍ أو كثقافة، أو للإسلام كدين، فسوف تجد ذلك يسيرًا إلى درجةٍ مذهلة. فالواقع أن حربًا ثقافية تدور رحاها بين المُتحدثين باسم الغرب والمُتحدثين باسم العالَم الإسلامي والعربي. وفي هذا الوضع «الملتهب» يُصبح من أشقِّ الأمور على المُثقف أن يتَّخِذ موقف الناقد، فيرفض استعمال الأسلوب البلاغي الذي يُمثل المعادل اللفظي لقصف منطقةٍ ما تمهيدًا لتقدُّم القوات الأرضية، ويركز بدلًا من ذلك على بعض القضايا الأخرى مثل دعم الولايات المتحدة لنُظم الحُكم العميلة التي لا تحظى بحُب الشعب، وهي التي يرى من ينشر كتاباته في الولايات المتحدة أنها أقرب إلى التأثر بالمناقشات النقدية.

وعلى العكس من ذلك، بطبيعة الحال، يكاد أن يكون من المؤكد أن تجد لك جمهورًا إذا كنتَ مُثقفًا عربيًّا وانطلقتَ تُناصر سياسات الولايات المتحدة بحماسٍ بل واستخذاء وتُهاجم مُنتقِديها، فإذا تصادف أن كانوا عربًا، اخترعت الأدلة التي تُبين شرورهم، وأما إذا كانوا من الأمريكيين فما عليك إلا أن تقوم بتجهيز القصص والمواقف التي تُثبت نفاق هؤلاء النقاد، وسرد حكايات كاذبة عن العرب والمُسلمين ترمي إلى التشهير بتُراثهم وتشويه تاريخهم وتأكيد وإبراز نقاط ضعفهم، ونقاط الضعف التي يرونها كثيرة بطبيعة الحال. والأهم من ذلك جميعًا أن تهاجم الأعداء «المتفق عليهم» رسميًّا — صدام حسين، حزب البعث، القومية العربية، الحركة الفلسطينية، آراء العرب في إسرائيل — وسوف يكسب لك هذا، بطبيعة الحال، آيات التكريم المُتوقعة: فيُقال إنك شجاع، وصريح، ومُتحمِّس، وهلمَّ جرًّا، أي إن الربَّ الجديد قد أصبح الغرب، فأنت تقول إن على العرب أن يُحاولوا أن يُحاكوا الغرب مُحاكاةً أكبر، وأن يعتبروا الغرب مصدرًا ومرجعًا يُرجَع إليه، وهنا يختفي عن الأنظار ما سبق أن فعله الغرب في الواقع وتختفي الآثار المُدمرة الناجمة عن حرب الخليج. فأنت تقول إننا نحن العرب والمسلمين مَرضى، ومشكلاتنا من صُنع أيدينا، ونحن الذين جلبناها لأنفسنا دون غيرنا.[٤]

ويبرز في أمثال هذا الموقف أو هذا السلوك عددٌ من الظواهر، أولها الافتقار الكامل إلى العالمية والشمول، فمن يعبُد أحد تلك الأرباب عبادة عمياء، يرى دائمًا جميع الشياطين في الجانب الآخر، ويصدُق هذا على المؤمن بـ «تروتسكي» مثلما يصدُق على من ارتدَّ عن إيمانه فنبذ تروتسكي، فهو لا يتناول السياسة فكريًّا من حيث العلاقات المُتداخلة والمتشابكة، أو من حيث التاريخ المشترك للشعوب، على رغم ما نعرفه مثلًا عن الطابع الديناميكي والمُعقد لارتباط العرب والمسلمين بالغرب وارتباط الغرب بهم، فالتحليل الفكري الصحيح والحقيقي لا يسمح بنسبة البراءة إلى طرفٍ والشرِّ إلى الطرف الآخر، ولا شكَّ أن فكرة «الأطراف» نفسها، في إطار البحث الثقافي، تُمثل إشكاليةً كبرى، لأن معظم الثقافات لا تُمثل حزمًا صغيرةً محكمة الإغلاق، أو مُتجانسة كل التجانس، أو تقتصر على الخير الخالص أو الشر الخالص، ولكن المثقف الذي يضع موقف من يَرعاه

[٤] من الأعمال التي تُحدِّد أنماط بعض هذه المواقف الكتاب التالي:

Daryush Shayegan, *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, trans. John Howe (London: Saqi Books, 1992).

نُصب عينَيه لن يستطيع التفكير كما يُفكر المثقف الحق بل إما باعتباره من أتباع راعيه أو من حوارييه أو مُساعديه وشركائه، ففي مكانٍ ما في ذهنه يكمُن حدَبه على إرضائه وتجنُّب استيائه.

ونحن نرى ثانيًا أن مِثل هذا المُثقف سوف يطأ بأقدامه، بطبيعة الحال، قصة عبادته السابقة، هو نفسه، لسادته السابقين، أو يصِفها بأنها كانت شرًّا مُطلقًا، لكن تلك القصة لن تدفعه إلى أدنى قدرٍ من الشك في ذاته، ولن تُثير فيه أدنى رغبةٍ في التساؤل عن صحة عبادة ربٍّ من تلك الأرباب بأعلى النبرات والانتقال فجأةً بعدَها إلى عبادة ربٍّ جديد، ذلك أبعد ما يكون عن الواقع، فمِثلما انتقل من عبادة ربٍّ إلى عبادة ربٍّ آخر في الماضي، سوف يستمِر في ذلك في الوقت الحاضر، وقد يتَّسِم ذلك بزيادةٍ في بلادَة الشعور حقًّا، ولكن الأثر النهائي لن يختلف مُطلقًا.

وخلافًا لهذا أقول إن المُفكر أو المثقف الحق كائن علماني. فمهما يبلُغ تظاهر المفكرين أو المُثقفين بأن آراءهم تُمثل القيم القصوى أو المُثل العُليا، فإن الشرعة الأخلاقية تبدأ بسلوكهم في هذه الدنيا العلمانية التي نعيش فيها — أي بالتساؤل عن المكان الذي يُمارسون فيه هذا السلوك والمصالح التي يسعَون «لخدمتها»، وكيف يستهزئ هذا السلوك بشرائع الأخلاق المُتسقة والعالمية، وكيف يُميز بين السلطة والعدالة، وكيف يفصح عن اختياراتٍ وأولويات مُعينة. إن تلك الأرباب التي دائمًا ما تخذل عُبَّادها تطلُب من المفكر، في النهاية، أن يتمتع باليقين المُطلَق، وبنظرة شاملة مُصمتة إلى الواقع لا ترى فيه إلا الحواريين أو الأعداء.

والأهم من ذلك في نظري هو قدرة المفكر أو المُثقف على الحفاظ على مساحةٍ مُعينة في ذهنه للشك، وللدور الذي تنهض به السُّخرية اليقظة التي تستريب بما ترى (والأفضل أن يجمع إلى هذا سخريةً من ذاته أيضًا)، لا شك أن لديك قناعات وأنك تُصدر أحكامًا، ولكنك لا تصل إليها إلا بالعمل، وبالإحساس بارتباطك بالآخرين، بالمُثقفين الآخرين، وبحركة القاعدة الشعبية، وباستمرار التاريخ، وبمجموعةٍ من خبرات الحياة التي عاشها الناس. وأما عن المجردات و«العقائد الصحيحة»، فالمشكلة التي تكتنِفها هي أنها تُمثل رعاةً يطلبون الإسعاد والاسترضاء طول الوقت. ويجب ألا تتَّخذ الشرعة الأخلاقية والمبادئ الخاصة بالمُثقف أو المفكر صورة «علبة التروس» مُحكمة الإغلاق في السيارة، وهي التي تُوجِّه مسار الفكر والعمل في تجاهٍ واحدٍ وتستمدُّ طاقاتها من مُحرك يعتمِد على مصدرٍ واحد للوقود، بل إن على المُفكر أو المُثقف أن يتجول كيفما شاء، وأن

يتمتع بحُرية التوقُّف والرَّدِّ على السلطة، إذ إن الخضوع للسلطة في عالَم اليوم يمثل أكبر خطرٍ يُهدِّد الحياة الفكرية والخلقية النشطة.

ومن الصعب على المرء أن يُواجِه هذا التهديد وحدَه. والأصعب من ذلك أن يهتدي إلى ما يُمكِّنه من الاتساق مع مُعتقداته وما يُتيح له في الوقت نفسه أن ينمو ويتطور، وأن يُغير رأيه، ويكتشف أشياء جديدة، ويُعيد اكتشاف ما كان قد نحَّاه جانبًا. وأما أصعب جانب من جوانب حياة المثقف أو المفكر فهو تجسيد ما يقوله في عمله «وتدخُّلاته» دون أن يتصلَّب فيُصبح أشبه بالمؤسسة أو الآلة الصماء التي تتحرك بناء على توجيهات نظامٍ ما أو منهاجٍ ما. وكل من أحسَّ بالبهجة لنجاحه في تحقيق هذه الغاية ونجاحه أيضًا في الحفاظ على اليقظة والصلابة سوف يُقدِّر مدى نُدرة تحقيق الغايتَين معًا وفي الوقت نفسه. ولكن السبيل الوحيد إلى ذلك على نُدرته، هو ألا يتوقَّف المرء عن تذكير نفسه بأنه، باعتباره مُفكرًا أو مثقفًا، يتحمَّل دون غيره مسئولية الاختيار بين «تمثيل» الحقيقة بأقصى ما يستطيع من طاقةٍ وبين سلبية السماح لراعٍ من الرعاة، أو سلطةٍ من السلطات بتوجيهه. فمن وجهة نظر المثقف أو المفكر العلماني، أمثال تلك الأرباب دائمًا ما تخذل «عُبَّادها».


هنداوي